IL MANICHEISMO

VOLUME III

IL MITO E LA DOTTRINA

TESTI MANICHEI
DELL'ASIA CENTRALE E DELLA CINA

A CURA DI GHERARDO GNOLI



FONDAZIONE LORENZO VALLA / ARNOLDO MONDADORI EDITORE

IL MANICHEISMO

a cura di Gherardo Gnoli
con l'assistenza di Andrea Piras

Piano dell'opera

Volume I
MANI E IL MANICHEISMO
con la collaborazione di Luigi Cirillo, Serena Demaria,
Enrico Morano, Antonello Palumbo, Sergio Pernigotti, Elio Provasi
Alberto Ventura, Peter Zieme

Volume II
IL MITO E LA DOTTRINA.
I TESTI MANICHEI COPTI E LA POLEMICA ANTIMANICHEA
con la collaborazione di Carlo G. Cereti,
Riccardo Contini, Serena Demaria, Sergio Pernigotti,
Andrea Piras, Alberto Ventura

Volume III
IL MITO E LA DOTTRINA.
TESTI MANICHEI DELL'ASIA CENTRALE E DELLA CINA
con la collaborazione di Carlo G. Cereti,
Enrico Morano, Antonello Palumbo,
Elio Provasi, Aloïs van Tongerloo, Peter Zieme

Volume IV
I RITI, LA POESIA E LA CHIESA
con la collaborazione di Carlo G. Cereti, Serena Demaria,
Claudia Leurini, Enrico Morano, Antonello Palumbo,
Sergio Pernigotti, Andrea Piras, Elio Provasi,
Aloïs van Tongerloo, Alberto Ventura

IL MANICHEISMO

Volume III

IL MITO E LA DOTTRINA. TESTI MANICHEI DELL'ASIA CENTRALE E DELLA CINA

a cura
di Gherardo Gnoli

con la collaborazione di
Carlo G. Cereti, Enrico Morano, Antonello Palumbo,
Elio Provasi, Aloïs van Tongerloo, Peter Zieme

e con l'assistenza di Andrea Piras

FONDAZIONE LORENZO VALLA
ARNOLDO MONDADORI EDITORE

Questo volume è stato pubblicato
grazie alla collaborazione della
Fondazione Cariplo

I testi di Alois van Tongerloo e di Peter Zieme
sono stati tradotti da Claudia Leurini

ISBN 978-88-04-57385-2

© *Fondazione Lorenzo Valla 2008*
I edizione novembre 2008

www.librimondadori.it

INDICE

IX Premessa
XIII Nota bibliografica
XV Abbreviazioni bibliografiche

TESTI E TRADUZIONI

Parte Prima
Testi medio-iranici I

5 Introduzione
13 Testi cosmogonici assimilabili allo *Šābuhragān*
31 Lo *Šābuhragān*
43 Altri testi cosmogonici

Parte Seconda
Testi medio-iranici II

71 Introduzione
81 Il *Libro dei Giganti* di Mani

Parte Terza
Testi medio-iranici III

111 Parabole
159 Testi dottrinali

Parte Quarta
Testi antico-turchi e altri testi

229 Introduzione
231 Salvezza per mezzo della gnosi
235 Rivelazione e profetologia

261 Testi dottrinali paralleli al *Sermone della Luce-Nous*
287 Appendice

Parte Quinta
Testi cinesi

295 Introduzione
317 Il rotolo manicheo di Pechino
337 Appendice: La dottrina manichea nel *Compendio* di Dunhuang

COMMENTO

349 Testi medio-iranici I
367 Testi medio-iranici II
374 Testi medio-iranici III
479 Testi antico-turchi e altri testi
498 Testi cinesi

PREMESSA

Questo volume è dedicato, come il precedente, al mito e alla dottrina del Manicheismo. Esso consiste in un'antologia di testi iranici, in medio-persiano, in partico e in sogdiano, turchi uiguri e cinesi, provenienti dall'Asia centrale e dalla Cina.

Si tratta di testi scelti allo scopo di illustrare gli aspetti più rilevanti della dottrina e del mito manichei sulla salvezza e sulla gnosi, sulla rivelazione e sui profeti, con scritti dello stesso Mani e dei suoi discepoli, alcuni più dottrinali e speculativi, altri più didattici e narrativi.

Il lettore si potrà rendere pienamente conto con questo volume della grande importanza che hanno avuto, nello studio del Manicheismo, tutte le scoperte della prima metà del XX secolo. Ai testi del Fayyūm, infatti, si aggiunge ora un'ampia scelta di testi provenienti da Turfan e Dunhuang che contribuiscono in modo esemplare a fornire un quadro esauriente della letteratura manichea per quanto riguarda il mito e la dottrina, temi per i quali si rimanda all'Introduzione del secondo volume di quest'opera.

I curatori delle diverse sezioni hanno presentato, ciascuno in piena autonomia, testi redatti in epoche e lingue diverse, che a volte sembrano quasi intersecarsi e sovrapporsi, come nel caso del cosiddetto *Trattato sull'Intelletto di Luce* o *Sermone della Luce-Nous* o del *Nous Luminoso*. La quantità di fonti primarie, la varietà e la ricchezza delle interpretazioni presenti nel secondo e nel terzo volume dell'opera saranno d'aiuto al lettore che voglia acquisire della dottrina e del mito manichei una conoscenza non superficiale, storicamente e filologicamente fondata.

Le parti del presente volume sono state suddivise secondo le

diverse lingue (testi iranici, affidati a tre curatori, testi turchi uiguri e cinesi); i testi relativi ai vari argomenti si trovano inseriti nelle parti alle quali linguisticamente si riferisce in misura prevalente la loro trasmissione testuale. Il lettore troverà pertanto passi del *Libro dei Giganti* tradotti dal copto o dall'antico-turco nella parte dedicata ai testi iranici insieme con passi tradotti dal medio-persiano e dal sogdiano, oltre che dal partico.

Nelle traduzioni i tre punti di sospensione e le parentesi quadre indicano, come nei primi due volumi, lacune più o meno lunghe.

È sempre valida l'avvertenza relativa alle varie forme con cui i nomi propri di esseri umani, divini o demoniaci, possono comparire nelle diverse lingue tramite le quali il Manicheismo si è diffuso nella sua espansione missionaria, dall'Africa alla Cina (ved. vol. I, p. XCII).

NOTA BIBLIOGRAFICA

Le segnalazioni contenute nella Nota bibliografica del vol. I (pp. LXIX-LXXIII), uscito nel maggio 2003, e del vol. II (pp. XLIX-L) di quest'opera, uscito nell'ottobre 2006, saranno utilmente integrate dal lettore interessato con la consultazione dei numeri della «Manichaean Studies Newsletter» XX (2005) e XXI (2006), pubblicati dalla International Association of Manichaean Studies, a cura di G.B. Mikkelsen (Brepols Publishers, Turnhout, Belgio).

Insieme con alcuni articoli di indubbio rilievo, citati alle pp. 42-3 della «Newsletter» 2006, meritano una particolare attenzione i seguenti volumi:

F. de Blois – E.C.D. Hunter – D. Taillieu, *Dictionary of Manichaean Texts*. II. *Texts from Iraq and Iran (Texts in Syriac, Arabic, Persian and Zoroastrian Middle Persian)* (CFM Subsidia), Turnhout 2006.

D. Durkin-Meisterernst, *The Hymns to the Living Soul. Middle Persian and Parthian Texts in the Turfan Collection* (BTT 24), Turnhout 2006.

G.B. Mikkelsen, *Dictionary of Manichaean Texts*. III 4. *Texts from Central Asia and China – Dictionary of Manichaean Texts in Chinese* (CFM Subsidia), Turnhout 2006.

N.A. Pedersen, *The Manichaean Coptic Papyri in the Chester Beatty Library. Manichaean Homilies. With a number of hitherto unpublished fragments* (CFM Series Coptica II), Turnhout 2006.

C. Reck, *Mitteliranische Handschriften Teil 1, Berliner Turfanfragmente manichäischen Inhalts in soghdischer Schrift* (Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland 18, 1), Stuttgart 2006.

Utili per gli studi gnostici e manichei, con particolare riferimento alla letteratura copta, sono inoltre gli scritti in onore del Prof. Wolf-Peter Funk: L. Painchaud – P.H. Poirier (edd.), *Coptica-Gnostica-*

Manichaica. Mélanges offerts à Wolf-Peter Funk (Bibliothèque Copte de Nag Hammadi, Études 7), Québec-Louvain-Paris 2006.

È da segnalare, *infine*, un importante convegno, tenutosi a Berlino il 30 e il 31 marzo 2006 e organizzato dagli studiosi del «Progetto di ricerca su Turfan» (Akademievorhaben Turfanforschung) della Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, col supporto della «Fondazione Thyssen per la promozione della scienza» (Fritz Thyssen Stiftung für Wissenschaftsförderung), in occasione del settantesimo compleanno del Prof. Werner Sundermann. Per la larga partecipazione internazionale e per l'alto livello scientifico dei venticinque contributi presentati, la pubblicazione degli Atti segnerà certamente un ulteriore progresso degli studi sul Manicheismo, ai quali W. Sundermann si è dedicato con straordinaria competenza, specialmente per i testi iranici di Turfan. E. Provasi dà una notizia esauriente su questo convegno alle pp. 20-3 della «Newsletter» 2006.

ABBREVIAZIONI BIBLIOGRAFICHE

Adam, *Texte*
A. Adam, *Texte zum Manichäismus*, Berlin 1969.

Allberry, *Psalm-Book*
C.R.C. Allberry, *A Manichaean Psalm-Book Part II* (Manichaean Manuscripts in the Chester Beatty Collection, 2), Stuttgart 1938.

Andreas – Henning, *Manichaica*
F.C. Andreas – W.B. Henning, *Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch-Turkestan*, I, «SPAW» 1932, pp. 173-222; II, «SPAW» 1933, pp. 292-363; III, «SPAW» 1934, pp. 846-912.

Arnold-Döben, *Bildersprache*
V. Arnold-Döben, *Die Bildersprache des Manichäismus*, Köln 1978.

Asmussen, *Studies*
J.P. Asmussen, *X*^{u}*āstvānīft. Studies in Manichaeism*, København 1965.

Asmussen, *Manichaean Literature*
J.P. Asmussen, *Manichaean Literature. Representative Texts, chiefly from Middle Persian and Parthian Writings*, Delmar NY 1975 (New York 1977^{2}).

AttiCal
L. Cirillo – A. van Tongerloo (edd.), *Atti del Terzo Congresso Internazionale di Studi «Manicheismo e Oriente cristiano antico». Arcavacata di Rende-Amantea 31 agosto-5 settembre 1993*, Lovanii-Neapoli 1977.

Bang, *Manichäische Erzähler*
W. Bang, *Manichäische Erzähler*, «Le Muséon» XLIV 1931, pp. 1-36.

Bang – von Gabain
W. Bang – A. von Gabain, *Türkische Turfan-Texte*, I. II. *Manichaica*, «SPAW» 1929, pp. 241-68; 411-30; III. *Der große Hymnus auf Mani*, «SPAW» 1930, pp. 183-211.

Baur
F.C. Baur, *Das manichäische Religionssystem nach den Quellen neu untersucht und entwickelt*, Tübingen 1831, rist. Hildesheim-New York 1973.

Böhlig, *Kephalaia*
A. Böhlig, *Kephalaia I, 2. Hälfte* (Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin 1), Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1966.

Böhlig, *Gnosis*
A. Böhlig – J.P. Asmussen (edd.), *Die Gnosis*, III. *Der Manichäismus*, Zürich-München 1995².

Böhlig – Polotsky
A. Böhlig – H.J. Polotsky, *Kephalaia I, 1. Hälfte (Lieferung 1-10)*, mit einem Beitrag von H. Ibscher (Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin 1), Stuttgart 1940.

Boyce, *Hymn-Cycles*
M. Boyce, *The Manichaean Hymn-Cycles in Parthian*, London-New York 1954.

Boyce, *Catalogue*
M. Boyce, *A Catalogue of the Iranian Manuscripts in Manichean Script in the German Turfan Collection*, Berlin 1960.

Boyce, *Reader*
M. Boyce, *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian* (AcIr 9), Téhéran-Liège 1975.

Boyce, *Word-List*
M. Boyce, *A Word-List of Manichaean Middle Persian and Parthian (with a Reverse Index by R. Zwanziger)* (AcIr 9a), Téhéran-Liège 1977.

Bryder, *Chinese Transformation*
P. Bryder, *The Chinese Transformation of Manichaeism. A Study of Chinese Manichaean Terminology*, Löberöd 1985.

Chavannes – Pelliot, *Traité*
É. Chavannes – P. Pelliot, *Un traité manichéen retrouvé en Chine*, «JA» sér. X, XVIII 1911, pp. 499-617; sér. XI, I 1913, pp. 99-199, 261-394.

Clark, *Pothi-Book*
L.V. Clark, *The Manichaean Turkic Pothi-Book*, «AoF» IX 1982, pp. 145-218.

Clauson, *ED*
G. Clauson, *An Ethymological Dictionary of Pre-Thirteenth Century Turkish*, Oxford 1972.

CMC
Codex Manichaicus Coloniensis (ved. Koenen – Römer).

Colditz, *Parabelsammlungen*
I. Colditz, *Bruchstücke manichäisch-parthischer Parabelsammlungen*, «AoF» XIV 1987, pp. 274-313.
Cumont, *Recherches*, I
F. Cumont, *Recherches sur le Manichéisme*, I. *La cosmogonie manichéenne d'après Théodore bar Khôni*, Bruxelles 1908.
Dodge, *The Fihrist*
B. Dodge (ed.), *The Fihrist of al Nadim. A Tenth-Century Survey of Muslim Culture*, I-II, New York-London 1970.
Doerfer, *TMEN*
G. Doerfer, *Türkische und Mongolische Elemente im Neupersischen*, II-IV, Wiesbaden 1965-75.
Durkin-Meisterernst, *Dictionary*
D. Durkin-Meisterernst, *Dictionary of Manichaean Texts*. III 1. *Dictionary of Manichaean Middle Persian and Parthian* (CFM Subsidia), Turnhout 2004.
Enclran
E. Yarshater (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, London-New York 1982 sgg.
Flügel, *Mani*
G. Flügel, *Mani, seine Lehre und seine Schriften*, Leipzig 1862.
Flügel, *Fihrist*
G. Flügel (ed.), al Nadîm, *Kitâb al-Fihrist*, I-II, Leipzig 1871-72.
Gardner, *Kephalaia*
I. Gardner, *The Kephalaia of the Teacher. The edited Coptic Manichaean texts in translation with commentary* (NHMS 37), Leiden 1995.
Gardner – Lieu
I. Gardner – S.N.C. Lieu (edd.), *Manichaean Texts from the Roman Empire*, Cambridge-New York 2004.
Gershevitch, *GMS*
I. Gershevitch, *A Grammar of Manichean Sogdian*, Oxford 1961[2].
Haloun – Henning, *Compendium*
G. Haloun – W.B. Henning, *The Compendium of the Doctrine and Styles of the Teachings of Mani, the Buddha of Light*, «Asia Major» III 1952, pp. 184-212.
Hennecke – Schneemelcher
H. Hennecke – W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apocryphen*; ed. ingl. *New Testament Apocrypha*, I-II, London 1963-65.
Henning, *Verbum*
W.B. Henning, *Das Verbum des Mittelpersischen der Turfanfrag-*

mente, «ZII» IX 1933, pp. 158-253 (= Henning, *Selected Papers*, I, pp. 65-160).

Henning, *Henochbuch*
W.B. Henning, *Ein manichäisches Henochbuch*, «SPAW» V 1934, pp. 27-35 (= Henning, *Selected Papers*, I, pp. 341-9).

Henning, *Neue Materialien*
W.B. Henning, *Neue Materialien zur Geschichte des Manichäismus*, «ZDMG» XC 1936, pp. 1-18 (= Henning, *Selected Papers*, I, pp. 379-96).

Henning, *Beichtbuch*
W.B. Henning, *Ein manichäisches Bet- und Beichtbuch* (APAW), Berlin 1937 (= Henning, *Selected Papers*, I, pp. 417-557).

Henning, *List*
W.B. Henning, *A List of Middle Persian and Parthian Words*, «BSOAS» IX 1937, pp. 79-92 (= Henning, *Selected Papers*, I, pp. 559-72).

Henning, *Giants*
W.B. Henning, *The Book of the Giants*, «BSOAS» XI 1943-46, pp. 52-74 (= Henning, *Selected Papers*, II, pp. 115-37).

Henning, *Murder*
W.B. Henning, *The Murder of the Magi*, «JRAS» 1944, pp. 133-44 (= Henning, *Selected Papers*, II, pp. 139-50).

Henning, *Brāhman*
W.B. Henning, *Brāhman*, «TPS» 1944 (1945), pp. 108-18 (= Henning, *Selected Papers*, II, pp. 193-203).

Henning, *Sogdian Tales*
W.B. Henning, *Sogdian Tales*, «BSOAS» XI 1945, pp. 465-87 (= Henning, *Selected Papers*, II, pp. 169-91).

Henning, *Magical Texts*
W.B. Henning, *Two Manichaean Magical Texts, with an Excursus on the Parthian ending* -ēndēh, «BSOAS» XII 1947, pp. 39-66 (= Henning, *Selected Papers*, II, pp. 273-300).

Henning, *Sogdian Fragment*
W.B. Henning, *A Sogdian Fragment of the Manichaean Cosmogony*, «BSOAS» XII 1948, pp. 306-18 (= Henning, *Selected Papers*, II, pp. 301-13).

Henning, *Selected Papers*
W.B. Henning, *Selected Papers*, I-II (AcIr 14-5), Téhéran-Liège 1977.

Henrichs – Koenen
A. Henrichs – L. Koenen, *Ein griechischer Mani-Kodex*, «ZPE» V 1970, pp. 97-216.

Hutter, *Šābuhragān*
M. Hutter, *Manis kosmogonische Šābuhragān-Texte. Edition, Kommentar und literaturgeschichtliche Einordnung der manichäisch-mittelpersischen Handschriften M 98/99 und M 7980-7984*, Wiesbaden 1992.

Jackson, *Researches*
A.V.W. Jackson, *Researches in Manichaeism with Special Reference to the Turfan Fragments*, New York 1932, rist. 1965.

Klíma, *Manis Zeit*
O. Klíma, *Manis Zeit und Leben*, Praha 1962.

Klimkeit, *Gnosis*
H.-J. Klimkeit, *Gnosis on the Silk Road. Gnostic Texts from Central Asia*, San Francisco 1993.

Klimkeit – Schmidt-Glintzer, *Türkische Parallelen*
H.-J. Klimkeit – H. Schmidt-Glintzer, *Die türkischen Parallelen zum chinesisch-manichäischen Traktat*, «ZAS» XVII 1984, pp. 82-117.

Koenen – Römer
L. Koenen – C. Römer (edd.), *Der Kölner Mani-Kodex. Über das Werden seines Leibes*. Kritische Edition aufgrund der von A. Heinrichs und L. Koenen besorgten Erstedition (ARWAW, Papyrologica Coloniensia 14), Opladen 1988.

Le Coq, *Türkische Manichaica*
A. von Le Coq, *Türkische Manichaica aus Chotscho*, I (APAW), Berlin 1911; II (APAW), Berlin 1919; III (APAW), Berlin 1922.

LGA
Libro dei Giganti aramaico di Qumrān.

LGM
Libro dei Giganti di Mani.

Lieu, *Manichaeism*
S.N.C. Lieu, *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China*, Tübingen 1992^2.

Lieu, *Mesopotamia*
S.N.C. Lieu, *Manichaeism in Mesopotamia and the Roman East*, Leiden-New York-Köln 1994.

Lieu, «Observations»
S.N.C. Lieu, «From Parthian into Chinese: Some Observations on the *Traktat (Traité) Pelliot*», in Id., *Manichaeism in Central Asia and China* (NHMS 45), Leiden-Boston-Köln 1998, pp. 59-75.

van Lindt, *Names*
P. van Lindt, *The Names of Manichaean Mythological Figures*, Wiesbaden 1992.

MacKenzie, *Dictionary*
D.N. MacKenzie, *A Concise Pahlavi Dictionary*, London 1971, ristampato con *addenda et corrigenda*, 1986, 1990.

MacKenzie, *Šābuhragān*
D.N. MacKenzie, *Mani's Šābuhragān*, I, «BSOAS» XLII 1979, pp. 500-34; II, «BSOAS» XLIII 1980, pp. 288-310 (= MacKenzie, *Iranica Diversa*, pp. 83-153).

MacKenzie, *Iranica Diversa*
D.N. MacKenzie, *Iranica Diversa*, I-II, C.G. Cereti – L. Paul (edd.), Roma 1999.

Magris, *Antologia*
A. Magris (ed.), *Il Manicheismo. Antologia dei testi*, Brescia 2000.

ManSt
P. Bryder (ed.), *Manichaean Studies. Proceedings of the First International Conference on Manichaeism, August 5-9 1987*, Lund 1988.

Mathews
Mathews' Chinese-English Dictionary. Revised American Edition, Cambridge Mass. 1943.

MSRies
A. van Tongerloo – S. Giversen (edd.), *Manichaica Selecta. Studies presented to Professor Julien Ries on the occasion of his seventieth birthday* (Manichaean Studies 1), Lovanii 1991.

Müller, *Handschriften-Reste*
F.W.K. Müller, *Handschriften-Reste in Estrangelo-Schrift aus Turfan, Chinesisch-Turkistan II* (APAW), Berlin 1904.

Müller, *Doppelblatt*
F.W.K. Müller, *Ein Doppelblatt aus einem manichäischen Hymnenbuch (Mahrnâmag)* (APAW), Berlin 1912.

Nadeljaev, *DTS*
V.M. Nadeljaev *et alii*, *Drevnetjurkskij Slovar'*, Leningrad 1969.

Nakamura, *BDJ*
H. Nakamura, *Bukkyōgo dai jiten*, Tokyo 1981.

Panaino, *Tessere il cielo*
A. Panaino, *Tessere il cielo* (SOR 79), Roma 1998.

Polotsky, *Homilien*
H.J. Polotsky, *Manichäische Homilien*, mit einem Beitrag von H. Ibscher (Manichäische Handschriften der Sammlung A. Chester Beatty 1), Stuttgart 1934.

Polotsky, *Manicheismo*
H.J. Polotsky, *Il Manicheismo. Gnosi di salvezza tra Egitto e Cina*, a cura di C. Leurini – A. Panaino – A. Piras, Rimini 1996.

Preissler – Seifert – Mürmel
H. Preissler – H. Seifert – H. Mürmel (edd.), *Gnosisforschung und Religionsgeschichte. Festschrift für K. Rudolph zum 65. Geburtstag*, Marburg 1994.
Puech, *Manichéisme*
H.-C. Puech, *Le manichéisme. Son fondateur, sa doctrine*, Paris 1949.
Puech, «Manicheismo»
H.-C. Puech, «Il manicheismo», in H.-C. Puech (ed.), *Gnosticismo e manicheismo*, Roma-Bari 1977, pp. 161-277.
Puech, *Gnose*
H.-C. Puech, *En quête de la Gnose*. I. *La Gnose et le temps*. II. *Sur l'Évangile selon Thomas*, Paris 1978.
Reeves, *Jewish Lore*
J.C. Reeves, *Jewish Lore in Manichaean Cosmogony. Studies in the Book of Giants Traditions*, Cincinnati 1992.
Röhrborn, *Uig. Wb.*
K. Röhrborn, *Uigurisches Wörterbuch*, Wiesbaden 1977.
Salemann, *Studien*
C. Salemann, *Manichaeische studien*, I (Mémoires de l'Académie Impériale des Sciences de St.-Pétersbourg, sér. VIII, vol. VIII 10), St.-Pétersbourg 1908.
Schmidt-Glintzer, *Chinesische Manichaica*
H. Schmidt-Glintzer, *Chinesische Manichaica*. Mit textkritischen Anmerkungen und einem Glossar, Wiesbaden 1987.
Schmidt – Polotsky, *Mani-Fund*
C.G. Schmidt – H.J. Polotsky, *Ein Mani-Fund in Ägypten. Originalschriften des Mani und seiner Schüler*, «SPAW» 1933, pp. 4-90.
Six traités anti-manichéens
Six traités anti-manichéens: de Duabus Animabus – contra Fortunatum – contra Adimantum – contra Epistulam Fundamenti – contra Secundinum – contra Felicem Manichaeum. Texte de l'édition bénédictine. Traduction, introduction et notes par R. Jolivet et M. Jourjon (Oeuvres de Saint Augustin 17), s.l. 1961.
StMan II
G. Wießner – H.-J. Klimkeit (edd.), *Studia Manichaica. II. Internationaler Kongress zur Manichäismus, 6-10. August, 1989, St. Augustin-Bonn*, Wiesbaden 1992.
StMan IV
R.E. Emmerick – W. Sundermann – P. Zieme (edd.), *Studia Manichaica. IV. Internationaler Kongress zur Manichäismus, Berlin, 14-18. Juli 1997*, Berlin 2000.

Sundermann, *Parabeltexte*
W. Sundermann, *Mittelpersische und parthische kosmogonische und Parabeltexte der Manichäer*, mit einigen Bemerkungen zu Motiven der Parabeltexte von Friedmar Geissler (BTT 4), Berlin 1973.

Sundermann, *Namen*
W. Sundermann, *Namen von Göttern, Dämonen und Menschen in iranischen Versionen des manichäischen Mythos*, «AoF» VI 1979, pp. 95-133 (= Sundermann, *Manichaica Iranica*, pp. 121-63).

Sundermann, *Mitteliranische*
W. Sundermann, *Mitteliranische manichäische Texte kirchengeschichtlichen Inhalts* (BTT 11), Berlin 1981.

Sundermann, *Traité und Sermon*
W. Sundermann, *Der chinesische Traité Manichéen und der parthische Sermon vom Lichtnous*, «AoF» X 1983, pp. 231-42.

Sundermann, «Manis Gigantenbuch»
W. Sundermann, «Ein weiteres Fragment aus Manis Gigantenbuch», in *Orientalia J. Duchesne-Guillemin emerito oblata* (AcIr 23), Leiden 1984, pp. 491-505 (= Sundermann, *Manichaica Iranica*, pp. 615-31).

Sundermann, «Prosaliteratur»
W. Sundermann, «Die Prosaliteratur der iranischen Manichäer», in W. Skalmowski – A. van Tongerloo (edd.), *Middle Iranian Studies* (OLA 16), Louvain 1984, pp. 227-41 (= Sundermann, *Manichaica Iranica*, pp. 183-98).

Sundermann, *Parabelbuch*
W. Sundermann, *Ein manichäisch-soghdisches Parabelbuch*, mit einem Anhang, von Friedmar Geissler über Erzählmotive in der Geschichte von den zwei Schlangen (BTT 15), Berlin 1985.

Sundermann, *Studien*
W. Sundermann, *Studien zur kirchengeschichtlichen Literatur der iranischen Manichäer*, I, «AoF» XIII 1986, pp. 40-92; II, «AoF» XIII 1986, pp. 293-317; III, «AoF» XIV 1987, pp. 41-107.

Sundermann, «Anmerkungen»
W. Sundermann, «Anmerkungen zu: Th. Thilo, Einige Bemerkungen zu zwei chinesisch-manichäischen Textfragmenten der Berliner Turfan-Sammlung», in H. Klengel – W. Sundermann (edd.), *Ägypten – Vorderasien – Turfan. Probleme der Edition und Bearbeitung altorientalischer Handschriften*, Berlin 1991, pp. 171-4.

Sundermann, *Sermon*
W. Sundermann, *Der Sermon vom Licht-Nous: eine Lehrschrift des östlichen Manichäismus. Edition der parthischen und soghdischen Version* (BTT 17), Berlin 1992.

Sundermann, «Cosmogony»
W. Sundermann, «Cosmogony and Cosmology in Manichaeism», in *EncIran* VI 1993, pp. 310-5 (= Sundermann, *Manichaica Iranica*, pp. 13-25).
Sundermann, «Kaufleute»
W. Sundermann, «Die Parabel von den schätzesammelnden Kaufleuten», in R. Gyselen (ed.), *Au carrefour des religions. Mélanges offerts à Philippe Gignoux* (Res Orientales 7), Bures-sur-Yvette 1995, pp. 285-96.
Sundermann, «Eschatology»
W. Sundermann, «Manichean Eschatology», in *EncIran* VIII 1998, pp. 569-75 (= Sundermann, *Manichaica Iranica*, pp. 59-72).
Sundermann, *Manichaica Iranica*
W. Sundermann, *Manichaica Iranica*, I-II. Ausgewählte Schriften herausgegeben von C. Reck – D. Weber – C. Leurini – A. Panaino (SOR 89), Roma 2001.
Tajadod, *Mani*
N. Tajadod, *Mani le Bouddha de Lumière. Catéchisme manichéen chinois*, Paris 1990.
Tardieu, *Manichéismo*
M. Tardieu, *Il Manicheismo*, Cosenza 1988 (ed. orig. *Le Manichéisme*, Paris 1981).
Tardieu, *La diffusion*
M. Tardieu, *La diffusion du bouddhisme dans l'empire Kouchan, l'Iran et la Chine, d'après un Kephalaion manichéen inédit*, «StIr» XVII 1988, pp. 153-82.
van Tongerloo, *Diss.*
A. van Tongerloo, *De Iraanse component in de theologische en religieuze terminologie van de Oeigoerse manichëïsche teksten, met een appendix over de Indische elementen in dit corpus*, Leuven 1983.
Tsui, *Mo Ni Chiao*
C. Tsui, *Mo Ni Chiao Hsia Pu tsan. «The Lower (Second?) Section of the Manichaean Hymns»*, «BSOAS» XI 1943, pp. 174-219.
Waldschmidt – Lentz, *Stellung Jesu*
E. Waldschmidt – W. Lentz, *Die Stellung Jesu in Manichäismus* (APAW), Berlin 1926.
Waldschmidt – Lentz, *Dogmatik*
E. Waldschmidt – W. Lentz, *Manichäische Dogmatik aus chinesischen und iranischen Texten*, «SPAW» XIII 1933, pp. 480-607.
Wilkens, *Katalog*
J. Wilkens, *Manichäisch-türkische Texte der Berliner Turfansammlung*, Stuttgart 2000.

Wilkens, *Gigantenbuch*
J. Wilkens, *Neue Fragmente aus Manis Gigantenbuch*, «ZDMG» CLI 2000, pp. 133-76.
Wilkens, *Traktat*
J. Wilkens, *Der manichäische Traktat in seiner alttürkischen Fassung – neues Material, neue Perspektiven*, «UAJb», N.F. XVII 2001-02, pp. 78-105.
Yoshida, *Manichaean Fragments*
Y. Yoshida, *On the Recently Discovered Manichaean Fragments*, «Nairiku Ajia gengo no kenkyū (Studies on the Inner Asian Languages)» XII 1997, pp. 35-9.
Zieme, *Manichäisch-türkische Texte*
P. Zieme, *Manichäisch-türkische Texte* (BTT 5), Berlin 1975.
Zieme, «Neue Fragmente»
P. Zieme, «Neue Fragmente des alttürkischen Sermons vom Licht-Nous», in C. Reck – P. Zieme (edd.), *Iran und Turfan. Beiträge Berliner Wissenschaftler, Werner Sundermann zum 60. Geburtstag gewidmet*, Wiesbaden 1995, pp. 251-76.

Sigle delle riviste e delle serie di studi

«AAH»	Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae.
AAWG	Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen.
AcIr	Acta Iranica.
ADAW	Abhandlungen der Deutschen Akademie der Wissenschaften.
«AEPHE»	Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études (Section de sciences religieuses).
«AION»	Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli.
«AO»	Acta Orientalia.
«AOB»	Acta Orientalia Belgica.
«AoF»	Altorientalische Forschungen.
«AOH»	Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae.
APAW	*Abhandlungen der (Königlich-) Preussischen* Akademie der Wissenschaften.
ARWAW	Abhandlungen der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften.

«BAsI»	Bulletin of the Asia Institute.
«BCH»	Bulletin de Correspondance Hellénique.
«BEFEO»	Bulletin de l'École Française d'Extrême Orient.
«BJRL»	Bulletin of the John Rylands University Library.
«BSAC»	Bulletin de la Société d'Archéologie Copte.
«BSL»	Bulletin de la Société de Linguistique de Paris.
«BSO(A)S»	Bulletin of the School of Oriental (and African) Studies.
BTT	Berliner Turfantexte.
«ByZ»	Byzantinische Zeitschrift.
«CAJ»	Central Asiatic Journal.
CFM	Corpus Fontium Manicheorum.
CII	Corpus Inscriptionum Iranicarum.
CSCO	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium.
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum.
«EW»	East and West.
GCS	Die griechischen christlichen Schriftsteller.
«HSCP»	Harvard Studies in Classical Philology.
«ICS»	Illinois Classical Studies.
«JA»	Journal Asiatique.
«JAC»	Jahrbuch für Antike und Christentum.
«JAOS»	Journal of the American Oriental Society.
«JEOL»	Jahrsbericht Ex Oriente Lux.
«JRAS»	Journal of the Royal Asiatic Society.
«JRS»	Journal of Roman Studies.
«MIO»	Mitteilungen des Instituts für Orientforschung.
«NGWG»	Nachrichten der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften.
NHC	Nag Hammadi Codices.
NH(M)S	Nag Hammadi (and Manichaean) Studies. [NHS – NHMS]
OCA	Orientalia Christiana Analecta.
«OCP»	Orientalia Christiana Periodica.
OLA	Orientalia Lovaniensia Analecta.
«OLP»	Orientalia Lovaniensia Periodica.
«OLZ»	Orientalistische Literaturzeitung.
«Or»	Orientalia.
«OrChr»	Oriens Christianus.
«PerspektPhil»	Perspektiven der Philosophie.
PG	Patrologia Graeca.
PL	Patrologia Latina.
PO	Patrologia Orientalis.
«RHR»	Revue de l'Histoire des Religions.

SOR	Serie Orientale Roma.
«SPAW»	Sitzungsberichte der (Königlich-) Preussischen Akademie der Wissenschaften.
«StIr»	Studia Iranica.
«StOr»	Studia Orientalia.
StOR	Studies in Oriental Religions.
«TPS»	Transactions of the Philological Society.
«UAJb»	Ural-Altaische Jahrbücher.
«WZKM»	Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes.
«ZAS»	Zentralasiatische Studien.
«ZDMG»	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.
«ZII»	Zeitschrift für Indologie und Iranistik.
«ZNW»	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche.
«ZPE»	*Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*.
«ZRGG»	Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte.
«ZVOIRAO»	Zapiski Vostočnago Otdelenija Imperatorskago Russkago Archeologičeskago Obščestva.

TESTI E TRADUZIONI

Parte Prima

TESTI MEDIO-IRANICI I

Testi cosmogonici assimilabili allo «Šābuhragān»
Lo «Šābuhragān»
Altri testi cosmogonici

a cura di Carlo G. Cereti

INTRODUZIONE

Testi cosmogonici, cosmologici ed escatologici medio-persiani

Il Manicheismo presenta un mito cosmogonico molto elaborato, così come complessa è la sua cosmologia. In questo il pensiero manicheo è vicino sia ad altre dottrine gnostiche, sia all'altra religione dualista diffusa nell'area iranica, lo Zoroastrismo. Il racconto manicheo sulla nascita del cosmo vuole da un lato dare una risposta razionale al problema del male, che considera un principio assolutamente indipendente, come tutti i dualismi radicali, e dall'altro illustrare l'origine dell'uomo, che nel caso del Manicheismo è il prodotto di una serie di atti sordidi. La cosmogonia e la cosmologia manichee sono molto simili a quelle zoroastriane, così come queste sono esposte nella letteratura pahlavica, risalente, per la maggior parte, all'epoca abbàside, ma a partire da materiali e concezioni più antiche, e soprattutto nel primo capitolo del *Bundahišn*[1]. In particolar modo, entrambe queste religioni presentano un dualismo radicale tra il bene e il male, che coincidono con Luce e Tenebre, i cui reami sono indipendenti sin dall'origine[2]. Tuttavia, se il dualismo zoroastriano è pro-cosmico, quello manicheo è certamente anti-cosmico. Un secondo punto di contatto, più discusso, è la dottrina dei tre grandi periodi nei quali si

[1] Il titolo può essere tradotto significativamente con «Creazione Primordiale»; ved., al riguardo, C.G. Cereti – D.N. MacKenzie, «Except by Battle. Zoroastrian Cosmogony in the 1st chapter of the Greater *Bundahišn*», in C.G. Cereti – M. Maggi – E. Provasi (edd.), *Religious themes and texts of pre-Islamic Iran and Central Asia. Studies in honour of Professor Gherardo Gnoli on the occasion of his 65th birthday on 6th December 2002*, Wiesbaden 2003, pp. 31-59.

[2] Diverso è il caso delle *Gāthā* e, in parte, anche dell'*Avesta* recenziore, che presentano piuttosto un dualismo mitigato.

articola la storia del mondo. Questa dottrina, almeno nella versione centroasiatica del Manicheismo, prevede, così come nello Zoroastrismo, tre tempi. Una prima fase di separazione dei due principî, nella quale, però, il male è attivo, che si conclude nel momento in cui essi entrano in contatto, con modalità radicalmente diverse nelle due religioni. Segue la fase della mescolanza, che coincide con l'attuale esistenza terrena, e che in entrambe le fedi è vista essenzialmente come uno strumento salvifico. Il terzo tempo si identifica con la definitiva separazione della Luce dalla Tenebra, quando, a differenza dell'inizio dei tempi, il male è messo nella condizione di non poter più nuocere. Tuttavia, va detto che alcune di queste somiglianze potrebbero essere più apparenti che reali, e che la dottrina dei tre tempi assume forme diverse nel Manicheismo occidentale[1]. La dottrina cosmogonica mostra, inoltre, che benché spesso accusato dai suoi avversari di diteismo, il Manicheismo non ha mai postulato l'eguaglianza fra i due principî, come appare chiaro già quando l'Uomo Primordiale, accompagnato solo dai suoi cinque figli, sfida le tenebre penetrandole in profondità e dando inizio a ciò che in apparenza sembra la prigionia di parte della Luce, ma che in realtà rappresenta l'inizio del processo salvifico, che si concluderà con l'impotenza delle tenebre.

Tra i principali testi manichei di argomento cosmogonico e cosmologico si annoverano di sicuro i frammenti M 98/99/1 e M 7980-7984, che appartengono a una stessa opera, databile con sicurezza al periodo iniziale della predicazione di Mani e che è probabilmente identificabile con una prima parte dello *Šābuhragān*[2]. A questi si aggiungono i testi pubblicati da Sundermann nel 1973[3], *tra i quali particolarmente importanti sono* il complesso testo I,

[1] Cfr. Sundermann, «Cosmogony», p. 314a. Più in generale per l'influenza zoroastriana sul dualismo manicheo vedi W. Sundermann, «How Zoroastrian is Mani's Dualism», in *AttiCal*, pp. 343-60, dove l'autore giunge alla seguente conclusione: «Mani's dualism is thus indeed dependent on the Zoroastrian, mainly in its theological and cosmological outlook. But this partial dependence is, to put it in Schaeder's well-known terms, only a "Fortbildung" within the "Urform" of Mani's system».

[2] Sulla datazione dei testi al primo periodo della predicazione di Mani vedi in particolare la nota 71 a p. 354 e Henning, *Henochbuch*, pp. 32-3. I testi sono pubblicati qui di seguito, pp. 16-30.

[3] Sundermann, *Parabeltexte*, pp. 11-80, pubblicati di seguito, pp. 47-67.

che con ogni probabilità si fonda su un'opera del profeta stesso e che tratta del sacrificio di Ohrmezdbay, dell'episodio della seduzione degli arconti e della creazione del microcosmo e del macrocosmo. Segue un testo (II) che narra la creazione del mondo da parte di Mihr yazad. Un secondo importante gruppo di testi (III-IV) differisce stilisticamente dai primi, descrivendo il sacrificio di Ohrmezdbay e dei suoi figli in termini quasi epico-cavallereschi, come la battaglia vittoriosa di un sovrano accompagnato dalla sua corte; per questo motivo si preferisce considerarlo opera più tarda e non attribuirlo a Mani. Tra i testi iranici vanno poi menzionati un gruppo di frammenti che contengono inni di argomento cosmogonico e cosmologico[1] e un frammento sogdiano, pubblicato da W.B. Henning nel 1948[2], che descrive nel dettaglio il Regno delle Luci. Tra le fonti primarie si annoverano non solo i testi iranici, ma anche un frammento uiguro che descrive l'invio dello Spirito Vivente nel regno delle tenebre per riscattare l'Uomo Primordiale[3], un sommario della cosmologia manichea compreso nel *Trattato* cinese[4], un passo cosmologico nel *Libro dei Salmi* copto[5] e alcuni passaggi dedicati a singoli problemi nei *Kephalaia*[6].

Strettamente collegata alla cosmologia è l'escatologia che, per parafrasare Sundermann, nei testi manichei è una sintesi unica di motivi vicino-orientali nel quadro dello schema zoroastriano delle tre epoche[7]. Come è stato ipotizzato per Zoroastro[8], anche Mani e la sua comunità ritenevano prossima la fine del mondo, tanto che

[1] Ved. Boyce, *Reader*, pp. 94-101.
[2] Henning, *Sogdian Fragment*, pp. 306-18.
[3] Le Coq, *Türkische Manichaica*, I, pp. 7-17.
[4] Schmidt-Glintzer, *Chinesische Manichaica*, pp. 77-80.
[5] Allberry, *Psalm-Book*, pp. 9-11, Salmo 223.
[6] Su tutto ciò ved. Sundermann, «Cosmogony», p. 310, anche per le rappresentazioni della dottrina cosmologica manichea nelle fonti secondarie. La più dettagliata ed esauriente descrizione del cosmo secondo la dottrina manichea rimane il commento ai frammenti manoscritti M 98/99/1 di Jackson, *Researches*, pp. 22-73.
[7] «Despite its strongly eclectic character, Manichean teaching about the final things is nevertheless a unique synthesis of motifs from Near Eastern apocalyptic within the framework of the a Zoroastrian schema of the three eras, later even of the twelve-millennium schema», Sundermann, «Eschatology», p. 572. Per la forte influenza cristiana sull'escatologia manichea ved. Sundermann, *ibid.*, p. 571.
[8] J. Kellens, *Saošyant-*, «StIr» III 1974, pp. 187-209.

il profeta stesso si considerava nato «in quest'ultima generazione»[1]. Secondo la dottrina manichea, alla fine dei tempi scoppierà una grande guerra, che affliggerà l'umanità intera e causerà la persecuzione della Chiesa della Luce. Una volta conclusasi la guerra, vi sarà il regno di un grande re, la chiesa manichea prospererà e molta Luce prigioniera della materia sarà liberata. Poi, però, il mondo tornerà a essere preda delle tenebre e appariranno falsi profeti. Allora Gesù-Splendore, nei testi medio-persiani Khradešahr yazad, il «dio del paese della saggezza», apparirà e presiederà il Giudizio Universale, ponendo i giusti alla sua destra, per poi innalzarli al Paradiso, e i malvagi alla sua sinistra, per scaraventarli all'Inferno. Quindi Gesù salirà al cielo, seguito dall'Uomo Primordiale accompagnato dai suoi figli, le terre collasseranno su sé stesse e il mondo brucerà per 1468 anni, liberando le ultime particelle di Luce[2]. I demoni rimasti in vita saranno imprigionati nel *bōlos*[3], femmine e maschi separati affinché non possano riprodursi. L'*Omelia* copta sulla Grande Guerra che, a differenza dello *Šābuhragān*, conserva la sua parte finale, si conclude con una descrizione del Regno delle Luci dopo la vittoria del bene.

Le due più importanti fonti primarie per l'escatologia manichea sono lo *Šābuhragān*[4], scritto da Mani stesso per il sovrano sassanide Šābuhr I, e l'*Omelia* copta sulla Grande Guerra[5], il cui autore è Koustaios (Quštay), uno dei discepoli diretti del profeta. A questi si aggiunge lo scarno, ma originale resoconto del frammento M 35 dello *Ārdhang Wifrās* partico[6].

[1] Cfr. Sundermann, «Eschatology», p. 570 e Böhlig – Polotsky, p. 179.
[2] Ma ved. Sundermann, «Eschatology», pp. 572-3.
[3] Cfr. vol. I, p. L.
[4] MacKenzie, *Šābuhragān*, I-II. Per la traduzione ved. pp. 33-41.
[5] Polotsky, *Homilien*, pp. 7-42. Cfr. Sundermann, «Eschatology», p. 570. In generale sull'opera e sulle tematiche a essa connesse, ved. N.A. Pedersen, *Studies in The Sermon on the Great War. Investigations of a Manichaean-Coptic text from the fourth century*, Aarhus 1993.
[6] Sundermann, «Eschatology», p. 571 e Henning, *Giants*, pp. 71-2.

Nota ai testi

Tutti i testi pubblicati in questa sezione appartengono alla collezione di Turfan; sono conservati presso l'Accademia delle Scienze di Berlino-Brandeburgo e contraddistinti dalla sigla M. Il catalogo dei codici manichei di questa collezione è apparso nel 1960 a opera di M. Boyce (*Catalogue*) e può essere integrato oggi con le utili informazioni contenute nell'opera di S.N.C. Lieu, *Manichaeism in Central Asia and China* (NHMS 45), Leiden-Boston-Köln 1998, pp. 196-246, dove è presente il catalogo provvisorio dei testi riuniti da un *team* internazionale di esperti che collabora al progetto di un *corpus* elettronico di opere manichee («Database of Manichaean Texts»). Oltre che nelle diverse edizioni, i manoscritti tradotti di seguito sono riprodotti nei due importanti volumi curati da W. Sundermann, *Iranian Manichaean Turfan Texts in early publications (1904-1934). Photo Edition*, CII Suppl. Series III, London 1996, e D. Weber, *Iranian Manichaean Turfan Texts in publications since 1934. Photo Edition*, CII Suppl. Series IV, London 2000; in quest'ultimo si trova anche una dettagliata guida bibliografica alle principali edizioni dei singoli frammenti pubblicati (pp. 11-52). Diverse antologie di testi manichei sono state edite in lingue europee. La più completa, che raggruppa sia i testi provenienti dall'area iranica sia quelli copti, è stata data alle stampe da A. Böhlig in collaborazione con J.P. Asmussen in tedesco (*Gnosis*). Essa era stata preceduta da due raccolte in lingua inglese, la prima curata da Asmussen nel 1975 (*Manichaean Literature*), la seconda da Klimkeit nel 1993 (*Gnosis*). In italiano abbiamo il volume curato da A. Magris nel 2000 (*Antologia*). Oltre a queste antologie, un importante strumento per la lettura dei testi manichei in lingue iraniche occidentali è rappresentato dalla trascrizione commentata dei principali testi, pubblicata nel 1975 nel *Reader* di M. Boyce, e accompagnata dall'indispensabile, seppur scarna, *Word-List*. A esse si aggiunge il completo *Dictionary of Manichaean Middle Persian and Parthian* pubblicato da D. Durkin-Meisterernst nel 2004. In calce ai singoli testi saranno forniti i dati relativi ai manoscritti da cui essi sono tradotti, alla lingua in cui sono scritti, all'edizione di riferimento e alle traduzioni in opere antologiche. Le principali integrazioni al testo

appariranno in parentesi tonde, mentre i puntini di sospensione indicano la presenza di una lacuna più o meno estesa. Solo nei casi certi si è indicato il numero di linee mancanti. Per le sigle dei manoscritti e per le convenzioni utilizzate nella trascrizione, ved. vol. I, pp. 188-9, con l'avvertenza che nelle discussioni filologiche presenti nelle note si è preferito utilizzare la trascrizione e la traslitterazione comunemente adottate nella letteratura scientifica.

Bibliografia

F.C. Andreas – W.B. Henning, *Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch-Turkestan*, I, «SPAW» 1932, pp. 173-222; II, «SPAW» 1933, pp. 292-363; III, «SPAW» 1934, pp. 846-912.

F.C. Baur, *Das manichäische Religionssystem nach den Quellen neu untersucht und entwickelt*, Tübingen 1831, rist. Hildesheim-New York 1973.

A. Böhlig – J.P. Asmussen (edd.), *Die Gnosis*, III. *Der Manichäismus*, Zürich-München 1995[2].

A. Böhlig – H.J. Polotsky, *Kephalaia I, 1. Hälfte (Lieferung 1-10)*, mit einem Beitrag von H. Ibscher (Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin 1), Stuttgart 1940.

M. Boyce, *A Catalogue of the Iranian Manuscripts in Manichean Script in the German Turfan Collection*, Berlin 1960.

M. Boyce, *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian* (AcIr 9), Téhéran-Liège 1975.

M. Boyce, *A Word-List of Manichaean Middle Persian and Parthian (with a Reverse Index by R. Zwanziger)* (AcIr 9a), Téhéran-Liège 1977.

B. Dodge (ed.), *The Fihrist of al-Nadim. A Tenth-Century Survey of Muslim Culture*, I-II, New York-London 1970.

D. Durkin-Meisterernst, *Dictionary of Manichaean Texts*. III 1. *Dictionary of Manichaean Middle Persian and Parthian* (CFM Subsidia), Turnhout 2004.

G. Flügel (ed.), al Nadīm, *Kitâb al-Fihrist*, I-II, Leipzig 1871-72.

W.B. Henning, *Ein manichäisches Bet- und Beichtbuch* (APAW), Berlin 1937 (= Henning, *Selected Papers*, I, pp. 417-557).

W.B. Henning, *A List of Middle Persian and Parthian Words*, «BSOAS» IX 1937, pp. 79-92 (= Henning, *Selected Papers*, I, pp. 559-72).

W.B. Henning, *The Book of the Giants*, «BSOAS» XI 1943-46, pp. 52-74 (= Henning, *Selected Papers*, II, pp. 115-37).
W.B. Henning, *A Sogdian Fragment of the Manichaean Cosmogony*, «BSOAS» XII 1948, pp. 306-18 (= Henning, *Selected Papers*, II, pp. 301-13).
W.B. Henning, *Selected Papers*, I-II (AcIr 14-5), Téhéran-Liège 1977.
M. Hutter, *Manis kosmogonische Šābuhragān-Texte. Edition, Kommentar und literaturgeschichtliche Einordnung der manichäisch-mittelpersischen Handschriften M 98/99 und M 7980-7984*, Wiesbaden 1992.
A.V.W. Jackson, *Researches in Manichaeism with Special Reference to the Turfan Fragments*, New York 1932, rist. 1965.
H.-J. Klimkeit, *Gnosis on the Silk Road. Gnostic Texts from Central Asia*, San Francisco 1993.
A. von Le Coq, *Türkische Manichaica aus Chotscho*, I (APAW), Berlin 1911; II (APAW), Berlin 1919; III (APAW), Berlin 1922.
D.N. MacKenzie, *A Concise Pahlavi Dictionary*, London 1971, ristampato con *addenda et corrigenda*, 1986, 1990.
D.N. MacKenzie, *Mani's Šābuhragān*, I, «BSOAS» XLII 1979, pp. 500-34; II, «BSOAS» XLIII 1980, pp. 288-310 (= MacKenzie, *Iranica Diversa*, pp. 83-153).
D.N. MacKenzie, *Iranica Diversa*, I-II, C.G. Cereti – L. Paul (edd.), Roma 1999.
A. Magris (ed.), *Il Manicheismo. Antologia dei testi*, Brescia 2000.
F.W.K. Müller, *Handschriften-Reste in Estrangelo-Schrift aus Turfan, Chinesisch-Turkistan II* (APAW), Berlin 1904.
C. Salemann, *Manichaeische studien*, I (Mémoires de l'Académie Impériale des Sciences de St.-Pétersbourg, sér. VIII, vol. VIII 10), St.-Pétersbourg 1908.
W. Sundermann, *Mittelpersische und parthische kosmogonische und Parabeltexte der Manichäer*, mit einigen Bemerkungen zu Motiven der Parabeltexte von Friedmar Geissler (BTT 4), Berlin 1973.
W. Sundermann, *Namen von Göttern, Dämonen und Menschen in iranischen Versionen des manichäischen Mythos*, «AoI» VI 1979, pp. 95-133 (= Sundermann, *Manichaica Iranica*, pp. 121-63).
W. Sundermann, *Mitteliranische manichäische Texte kirchengeschichtlichen Inhalts* (BTT 11), Berlin 1981.
W. Sundermann, *Der Sermon vom Licht-Nous: eine Lehrschrift des östlichen Manichäismus. Edition der parthischen und soghdischen Version* (BTT 17), Berlin 1992.
W. Sundermann, «Cosmogony and Cosmology in Manichaeism», in *Eneĺran* VI 1993, pp. 310-5 (= Sundermann, *Manichaica Iranica*, pp. 13-25).

W. Sundermann, *Der Sermon von der Seele. Eine Lehrschrift des östlichen Manichäismus* (BTT 19), Turnhout 1997.
W. Sundermann, «Manichean Eschatology», in *Enetran* VIII 1998, pp. 569-75 (= Sundermann, *Manichaica Iranica*, pp. 59-72).
W. Sundermann, *Manichaica Iranica*, I-II. Ausgewählte Schriften herausgegeben von C. Reck – D. Weber – C. Leurini – A. Panaino (SOR 89), Roma 2001.

TESTI COSMOGONICI ASSIMILABILI ALLO «ŠĀBUHRAGĀN»

I frammenti M 98/99/I e M 7980-7984, la cui appartenenza a uno stesso testo ascrivibile al profeta era già nota da tempo, sono stati considerati da Manfred Hutter, a partire da considerazioni di ordine essenzialmente stilistico e terminologico[1], la parte cosmogonica dello *Šābuhragān*, il trattato scritto da Mani per spiegare la dottrina al suo protettore, Šābuhr I.

Già nel 1904, immediatamente dopo il ritrovamento dei manoscritti a Qočo da parte della prima spedizione tedesca, F.W.K Müller poté pubblicare una pionieristica edizione di M 98/I e M 99/I, ossia della sezione in prosa dei due frammenti, contenuta, appunto, nella prima parte di questi due fogli doppi, riconoscendone correttamente il contenuto cosmologico[2]. Quattro anni dopo, nel 1908, C. Salemann ripubblicò il testo migliorando in alcuni punti la trascrizione e di conseguenza la traduzione[3]. Fu, però, A.V. Williams Jackson, in uno studio concepito negli anni Venti, ma pubblicato solo nel 1932, a dare un contributo fondamentale allo studio di questi testi, dotandoli di un dettagliato commento filologico[4]. Concepito prima della pubblicazione dei fondamentali *Mitteliranische Manichaica* da parte di W.B. Henning, lo studioso americano non poté tenere conto dei notevoli progressi impressi alla disciplina dall'insegnamento di F.C. Andreas a Göttingen. Le errate inter-

[1] Hutter, *Šābuhragān*, pp. 126-34.
[2] Müller, *Handschriften-Reste*, pp. 37-44.
[3] Salemann, *Studien*, p. 16 sgg. (testi 98, 98b, 99 e 99b).
[4] Jackson, *Researches*, pp. 22-73.

pretazioni causate da questo stato dei fatti furono segnalate nel 1934 da Henning in una dettagliata recensione nella quale si sottolineava l'opportunità di considerare M 98/99/I e M 7980-7984 come parti della stessa opera[1]. Nel 1973 W. Sundermann pubblicò l'importante collezione *Mittelpersische und parthische kosmogonische und Parabeltexte der Manichäer*, nella prima parte della quale raccolse un elevato numero di frammenti di argomento cosmogonico. Sebbene nessuno di questi testi appartenga all'opera di cui M 98/99/I e M 7980-7984 sono testimoni, il loro contenuto ne rende possibile una migliore comprensione. Inoltre, il frammento M 183/II[2] conserva una parafrasi di M 98/1. Una nuova trascrizione dei testi apparve nel 1975 per mano di Mary Boyce[3] e, sebbene *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian* sia essenzialmente concepito per la didattica, l'autrice vi presenta una trascrizione aggiornata, completata da un illuminante commento dei passi più complicati. Infine, nel 1992, M. Hutter ha nuovamente pubblicato M 98/99/I corredandolo di uno studio nel quale si analizzano la sua appartenenza allo *Šābuhragān* e altri temi connessi[4].

Sebbene sia stato scoperto solo pochi anni dopo, nel 1906, il manoscritto composto dai fogli M 7980-7984 ha una storia meno articolata. A causa delle grandi difficoltà filologiche che lo caratterizzano, esso fu pubblicato da Henning, a partire dal *Nachlass* di Andreas, solo nel 1932[5]; due anni dopo H.S. Nyberg ripubblicava il frammento M 7981/II *recto* e *uerso* nel suo *Texte zum mazdayasnischen Kalender*. Nel 1973 Sundermann ha pubblicato un piccolo frammento, M 506, che contiene parte del testo andato perduto fra M 7980/II e M 7981/II, come già riconosciuto da Henning[6]. Nel *Reader* M. Boyce unì questo manoscritto a M 98/99 incorporando i miglioramenti proposti negli anni dallo

[1] W.B. Henning, recensione di Jackson, *Researches*, «OLZ» XII 1934, coll. 749-56.
[2] Ved. il testo VII tradotto a pp. 63-4.
[3] Boyce, *Reader*, pp. 60-2.
[4] Hutter, *Šābuhragān*, pp. 8-23 e 124-47.
[5] Andreas – Henning, *Manichaica*, I.
[6] Sundermann, *Parabeltexte*, pp. 68-9; Henning, recensione di Jackson, *Researches*, cit., col. 751.

stesso Henning e da altri studiosi e presentandoli come un testo unico[1]. La più recente edizione di entrambe le parti di questo testo è stata data alle stampe da M. Hutter nel 1992[2].

[1] Nel *Reader*, pp. 60-76, M. Boyce raccoglie M 98/I, M 99/I e M 7980-7984 nell'unico testo y.
[2] Hutter, *Šābuhragān*, pp. 24-115.

I.1. M 98/99/1

Quest'importante testo cosmogonico descrive eventi relativi alla seconda emanazione che, nella redazione iranica della dottrina manichea, ha come protagonista Mihr yazad creatore dei dieci cieli e delle otto terre. Qui si illustra la prigionia dei sette pianeti e dei due draghi, la creazione dei carri del Sole e della Luna, dei nove paradisi, dei *quattro strati* e *di varie terre*.

[Intestazione: ... e a me, Išō'frazend scriba nuovo e inesperto che ho scritto (questo) con amore per tutti quelli che sopportano la fatica ...][1]

[/M 98/[/R/] imprigionarono[2] i sette pianeti e appesero e legarono i due dragoni[3], li appesero al più basso fra i cieli e assegnarono loro due angeli, un maschio e una femmina, acciocché facciano ruotare incessantemente (il firmamento) al (momento) dell'Appello[4]. Poi la[5] innalzarono al confine e al Paradiso delle Luci. Dal Vento, dalla Luce, dall'Acqua e dal Fuoco che erano stati purificati (separandoli) dalla mescolanza costruì e allestì due carri luminosi. Quello del Sole (era costituito) dal fuoco e dalla luce, con cinque mura: d'etere, di vento, di luce, d'acqua e di fuoco, dodici porte, cinque case, tre troni e cinque angeli preposti alla raccolta delle anime[6], che stanno nel muro del fuoco. Quello del dio Luna (era costituito) dal vento e dall'acqua, con cinque mura, d'etere, di vento, di luce, di fuoco e d'acqua, quattordici porte, cinque case, tre troni e cinque angeli preposti alla raccolta delle anime nel mu-

ro d'Acqua. [/M 98/I/V/] E indossarono ... Poi Mihr yazad indossò tre vesti (fatte) di quelle stesse sostanze purificate, di vento, d'acqua e di fuoco, e discese nella Terra Oscura[7]. Per creare la costruzione del grande Nuovo Paradiso[8], riempì e livellò le cinque fosse di morte. E in corrispondenza dei cieli, sulla Terra Oscura (creò) quattro depositi: di vento bruciante, oscuro, di fuoco e d'acqua, impilati e gettati l'uno sopra l'altro. E li protesse[9] con un muro che dalla Terra Luminosa[10] (correva) a est, a sud e a ovest e si ricongiungeva con la Terra Luminosa. Fece (poi) un'altra grande Terra e la pose sopra i depositi. E le assegnò Parmānagēn yazad come *mānbed*[11]. Sopra e dentro quella stessa Terra fece un altro muro, a oriente, meridione e occidente con tre Regioni, tre Colonne e cinque Archi. Uno dal capo [/M 99/I/R/] a occidente del muro sino alla colonna occidentale, il secondo dalla colonna occidentale alla colonna meridionale, il terzo dalla colonna meridionale alla colonna orientale, il quarto dalla colonna orientale al capo del muro che sta a oriente, e il grande quinto (arco) dalla colonna orientale a quella occidentale[12]. Fece una Terra[13] grande e solida, con dodici porte che corrispondono alle porte dei cieli. E attorno a quella Terra fece quattro pareti e tre fosse e imprigionò i demoni nella fossa più interna. Pose il cielo inferiore sulla testa (di Atlas) e pose nella sua mano sette colonne quadrate allo scopo di ordinare con ciò lo Zodiaco. E pose quella grande Terra sulle colonne, sugli archi, sulle due mura (e) sulle spalle di Mānbed yazad[14]. A oriente, meridione e occidente fissò le nuvole[15] [/M 99/I/V/] sul muro più esterno, a settentrione sulla Terra Luminosa. E su quella grande terra *m'zmn*[16] e presso le fosse (fece) altre due terre commiste. Ed egli (fece) le (loro) porte, tutte le tubazioni e i molti canali[17] perché per loro tramite ascendano vento, acqua e fuoco[18]. E intorno a (questa) terra pose un muro con quattro porte. E nelle (sue) quattro regioni pose quattro angeli che mantengono il cielo più basso, corrispondenti ai superiori e (vestiti) nella stessa

foggia. E per spazzare lo sporco delle quattro regioni oscure, forgiò dodici inferni, tre sotto ogni contrada. E là dappresso, per il mare, creò una palude mortale[19] e al centro di quella stessa palude mortale approntò una prigione per il Mostro Velenoso[20]. Poi, sul volto della terra (fece) monti e valli, evidenti separazioni ...

[M 98/I e M 99/I, medio-persiano. Hutter, *Šābuhragān*, pp. 10-23. Trad. inglese in Klimkeit, *Gnosis*, pp. 225-7.]

I.2. M 7980-7984

Il testo cosmogonico che ci è conservato nei quattro fogli doppi M 7980, M 7981, M 7983 e M 7984, nonché nel foglio singolo M 7982, ognuno su due colonne di trentaquattro linee, fu scoperto a Murtuq nel corso della terza spedizione tedesca del 1906. La grafia è minuta e gradevole, e ogni foglio presenta un'intestazione scritta in inchiostro rosso: questo, come vedremo nella traduzione, ci consente di dividere il manoscritto in sei capitoli diversi. I frammenti conservati contengono la narrazione della creazione del mondo da parte di Mihr yazad, la seduzione degli Arconti, la liberazione di parte della luce e la conseguente nascita della vita vegetale e animale, la descrizione di fenomeni astronomici, la creazione della prima coppia umana, e gli insegnamenti di Khrulešahr yazad (Gesù-Splendore) a Gēhmurd (Adamo), contenuti nel «Discorso sull'anima e il corpo materiale» che chiude il testo in nostro possesso (ved. Hutter, *Šābuhragān*, pp. 24-6).

I.2,1. *Il discorso su ciò che è materiale*

[Intestazione: /M 7984/II/R/ su ciò che è materiale; /M 7984/II/V/ Si è concluso il discorso su ciò che è materiale.]

[/M 7984/II/R/1/] ... e non all'Inferno dove anche non troveranno ristoro[21] sinché non saranno sconfitti ... e quando Mihr yazad ebbe fatto e ordinato quei quattro depositi, prigione dei demoni, le quattro terre con le colonne, le disposizioni, le por-

te, le mura, le fosse, gli inferni, le tubazioni che sono nel ventre della terra[22], i monti, le valli, le sorgenti, i fiumi, i mari, i dieci cieli con le (rispettive) regioni, i troni, le contrade, le case, i villaggi, le tribù, i paesi[23], i confini, i posti di guardia, le porte [*sic*], le soglie, le rivoluzioni, le ore doppie[24], le mura, uno zodiaco con le costellazioni e le stelle, due carri, (uno) del Sole (l'altro) della Luna, con case, troni, e porte, il capo delle guardie dei cancelli, il comandante della prigione, il comandante del posto di guardia, [/M 7984/II/R/II/] il signore della casa, il signore del villaggio, il signore della tribù, il signore del paese, e le cose di ogni tipo del cosmo, allora Mizdagtāz e Azdegar yazad[25], che Mihr yazad e colei dalla forma femminile che è la madre di Ohrmezdbay (avevano indossato) su sé stessi, entrambi (furono innalzati e)[26] e posti davanti al (dio)[27] che sta sopra tutti i cieli e tiene la testa di quegli dèi[28]. [/M 7984/II/V/I/] Mihr yazad e il creatore in forma femminile furono innalzati al Paradiso e alla presenza del Sire del Paradiso, salutarono Ohrmezdbay, Rōšnān Khwārist[29] e Nōgšahrāfur yazad[30]. Si inchinarono, fecero profonde riverenze e dissero così: «Ti riveriamo, o Signore che ci hai creato con il tuo potere e la tua benedizione. Per mezzo nostro hai incatenato Āz, Ahrimen, i demoni e le streghe[31] ...». (Le divinità pregarono il Sire del Paradiso: «Crea un nuovo dio ...)[32] e ordina(gli) che vada e osservi quella prigione dei demoni[33] e che condivida l'orbita[34] del Sole e della Luna e che sia un redentore e liberatore della luce e della bellezza[35] che sin dall'inizio è stata offesa da Āz, da Ahrimen, dai demoni e dalle streghe, che ancora adesso la tengono stretta. E anche (per) quella che è imprigionata nelle (varie) regioni del cielo e della terra e soffre (mille) pene. E che prepari una via e un sentiero per il Paradiso, per il Vento, l'Acqua e il Fuoco». [/M 7984/II/V/II/] Si è concluso il discorso su ciò che è materiale.

[M 7984/II, medio-persiano. Hutter, *Sābuhragān*, pp. 27-37. Trad. inglese in Asmussen, *Manichaean Literature*, pp. 122-4 (parzia-

le) e in Klimkeit, *Gnosis*, pp. 227-8. Trad. italiana di P. Cipriano, in Magris, *Antologia*, pp. 167-8.]

I.2,2. *Il Discorso su Narisah yazad*

[Intestazione: /M 7981/I/V/ Il discorso /M 7981/I/R/ su Narisah yazad.]

[/M 7984/II/V/II/9 sqq./] Il discorso su Narisah yazad è *iniziato*[36]. *Poi il Sire* del *Paradiso*, per *mezzo* del suo potere e della sua benedizione, creò tre dèi[37]. Rōšnšahr e Khradešahr[38] per l'ascesa (della luce) affinché così come il Signore stesso è il Sire del Paradiso e possiede tutta la luce, Rōšnšahr yazad sia signore e sovrano della terra e del cielo e possieda la luce di (tutto) il cosmo, e riveli il giorno e la notte. (due linee in bianco) E Khradešahr yazad quella luce e bellezza che dopo ... [/M 7981/I/R/I/] piante, fiori, erbe, (piante) prive di semi, (nonché) i diversi tipi di vegetali furono seminati e crebbero. E Āz mescolò in essi il proprio sé. E dalla parte che cadde in mare sorse un Mazan («gigante») orrido, predatore e terrifico. Barcollò fuori dal mare iniziando a compiere peccati nel mondo. Mihr yazad, poi, inviò un dio, Taskirb[39], scelto fra quei cinque dèi che egli stesso aveva creato, che schiacciò sotto il piede quel Mazan, lo spalmò su (tutta) la regione settentrionale, da oriente a occidente, su tutto il nord. Lo gettò (giù) e si assise su di lui affinché non potesse più commettere peccati nel mondo[40]. Ed egli[41] fece quel dio Wisbed[42] su tutto il cosmo delle terre e dei *cieli*, *sul settentrione*, [/M 7981/I/R/II/] sull'*oriente*, *sul meridione* e sull'occidente, affinché protegga il mondo. E così come quel lascivo e falloforico (seme), (anche) Āz cadde dal cielo sulla terra, sul secco e sull'umido ed era tutt'uno[43] con ogni tipo di piante e mostri[44] della sua stessa sostanza[45]. Poi quei demoni e *quelle streghe*, i diavoli irosi[46], i Mazan e gli Āsrēštār[47], che erano (di sesso) femminile, bipedi e quadrupedi, pennuti, velenosi e dalla forma di rettile[48], tutte quelle che dall'inizio (dei tempi)

erano incinte dell'Inferno e che poi sono state incatenate agli undici cieli, (quando) esse videro lo splendore e la bellezza di Rošnšahr yazad lo desiderarono tanto da perdere i sensi. E quindi abortirono i loro feti[49] (che) caddero sulla terra [/M 7981/I/V/I/] e iniziarono a strisciare sulla terra. Mangiarono i frutti[50] degli alberi e divennero più grandi, (divennero) Mazan e Āsrēštār. Dalla frutta degli alberi Āz penetrò dentro di loro ed essi, stimolati dalla lussuria, si unirono. Poi Rōšnšahr yazad ordinò a Nōgšahrāfur yazad: «Va' e costruisci oltre il cosmo delle terre e dei cieli, al di fuori di quei cinque inferni, verso la regione meridionale, (ma) più in qua che in là, sull'Inferno Oscuro, una nuova costruzione in corrispondenza del Paradiso (che vada) dalla regione orientale a (quella) occidentale. E al centro di quella costruzione fa una robusta prigione per Āz, Ahrimen, i demoni e le streghe. [/M 7981/I/V/II/] Poi, quando la Luce e la Bellezza degli dèi che Ahrimen e i demoni hanno divorato, che ha sofferto e si è contorta nel cosmo intero e nel (corpo dei) demoni e delle streghe, sarà resa pura e innalzata al Paradiso e Frašegird[51] si compirà, allora Āz, Ahrimen, i demoni e le streghe saranno continuamente rinchiusi in quella prigione in eterno. Su quella nuova costruzione fa' il Nuovo Paradiso[52] affinché Ohrmezd e questi dèi che con il loro potere e la loro luce hanno agguantato e incatenato Āz, Ahrimen, i demoni e le streghe ... e noi trono e ... e (lacuna di 19 linee) [/M 7980/I/R/I/] con saggezza (e) conoscenza ... (del) macrocosmo, la creazione dell'etere e dopo l'etere, del vento e dopo il vento, della luce e dopo la luce, dell'acqua e dopo l'acqua, la creazione del fuoco[53]. Ed egli li indossò[54], prese il fuoco in mano, avanzò (contro) i demoni, li colpì e li sottomise[55]. E (lacuna di 20 linee) [/M 7980/I/R/II/] (il) vento (purificherà la Luce)[56] e ... ordinerà. E l'acqua purificherà il fuoco. E saranno sempre insieme, concordi e di una forza. Gli elementi (hanno) sotto la propria protezione (ognuno) la sua propria Luce e Beltà originaria. Ed essi compirono il volere di Ohrmezdbay[57]. E (lacuna

di 20 linee) [/M 7980/I/V/I/] ... e ... Poi, quando Rōšnšahr yazad ebbe posto Kišwarwār yazad[58] nel centro del cosmo e ordinato quegli dèi, allora, di nuovo, Rōšnšahr yazad, il dio in forma di donna e Ohrmezdbay col proprio aspetto e ...»

[M 7980, M 7981 e M 7984, medio-persiano. Hutter, *Šābuhragān*, pp. 38-55. Trad. inglese in Asmussen, *Manichaean Literature*, pp. 124-6 (parziale) e in Klimkeit, *Gnosis*, pp. 228-9. Trad. italiana di P. Cipriano, in Magris, *Antologia*, pp. 168-71.]

I.2,3. *Discorso sulla stazione del Sole e sui giorni*

[Intestazioni: /M 7981/II/V/ Discorso su /M 7981/II/R/ la stazione (del Sole)[59] e i giorni.]

(lacuna di 19 linee) [/M 7980/I/V/II/] ... gli dèi e Rahniguh (yazad)[60] stavano nei carri del Sole e della Luna. Affinché quella Luce e Bellezza che sin dall'inizio Āz, Ahrimen, i demoni, le streghe, maschi e femmine, hanno masticato e ingoiato e che ancora oggi tengono in pugno e che masticheranno e .... (prendendole) dal Vento, dall'Acqua e dal Fuoco sino al Frašegird (lacuna di 20 linee) [/M 7980/II/R/I/] di ... mescolato, quando vi fu la battaglia fra Ohrmezd e Ahrimen. Poi, egli[61] innalzerà quella luce e quella bellezza dal cosmo delle terre e dei cieli per mezzo dell'orbita[62] del Sole e della Luna e sotto la protezione e la cura degli dèi e (la condurrà) al (Paradiso)[63]. (lacuna di 21 linee) ... giorno ... sarà. E (ancora)[64] quando sarà il quindicesimo (giorno) del mese, con la Luna piena Ohrmezdbay porterà via[65] e organizzerà la Luce e la crescita della Luna per mezzo di Khwēš Čihr yazad[66]. E dalla Luna piena, (cioè) dal sedicesimo (giorno) del mese, sino alla Luna nera, venti(novesimo) (lacuna di 21 linee) [/M 7980/II/V/I/] e la Luna nera sono insieme. (Allora)[67] Ohrmezdbay si alzerà dal carro della Luna ed entrerà nel carro del Sole. E gli dèi che, dalla Luna piena alla Luna nera, Ohrmezdbay (conduce) gior-

no per giorno dal carro del dio Luna al carro del Sole .... (lacuna di 20 linee) [/M/7980/II/V/II/] ... un mese viene contato in trenta giorni, con una Luna nuova, una Luna piena e una Luna nera e (così) si manifesta. Āz e Ahrimen, le tenebre e l'oscurità, il fetido vento caldo, il veleno della morte, l'incendio furioso, il veleno dei demoni e ... [/M 506/R/] Inoltre, in corrispondenza del mese di Ābān vi sono streghe ventose[68], brucianti e (oscure) e su di esso vigila il segno zodiacale del Toro[69]. E lascia cadere giù il loro ardore e gli alberi ... e con ...[70]

[/M 7981/II/R/I/] ... il giorno[71] ed è completo in quelle trenta rivoluzioni di quella seconda soglia[72]. Poi segue e si manifesta il mese di Ābān. E nel mese di Ābān il giorno ha undici ore e la notte tredici e anche allora il mondo intero è illuminato dal Sole e il Sole è spalancato[73]. Poi, il Sole si muove ancora in su dalla seconda alla prima soglia, più alta, più grande e più larga delle altre. E i successivi trenta giorni, il mese di Ādur, sono organizzati nelle stesse trenta rivoluzioni e nelle trecentosessanta doppie ore[74] che sono nella stessa prima soglia nella quale ... sta[75] il mese di Ādur[76]. [/M 7981/II/R/II/] Poi, in corrispondenza del mese di Ādur vi sono demonesse[77] ventose[78], brucianti e oscure e su di esso vigila il segno zodiacale dei Gemelli. Ed esso lascia cadere giù il loro calore[79] e piante e frutti iniziano a maturare. E allora, in quei trenta giorni che sono il mese di Ādur, i trecentosessanta *wisānag*[80] che compongono un'ora sono tolti alla notte e aggiunti al loro posto nel giorno, (in altre parole) dodici *wisānag* ogni giorno. E il giorno avrà dodici ore e la notte dodici, ed entrambi saranno l'un con l'altro uguali[81]. E allora nel mondo vi saranno di nuovo l'estate e il mezzogiorno, Rabih[82], dove sostava il Sole all'inizio[83]. Poi divise [/M 7981/II/V/I/] l'anno in dodici mesi, in corrispondenza dei dodici segni zodiacali e in primavera, estate, autunno e inverno e (così) lo rese manifesto. E gli alberi verdeggiarono, le erbe, gli erbaggi, la frutta e i vegetali maturarono e gli animali si moltiplicarono. E quando il Sole è lassù al colmo dei

cieli, in questa latitudine, ogni singolo mese (si trova) in corrispondenza di una costellazione: Ariete, Toro, Gemelli, Cancro e Leone. Allora, in corrispondenza di quelle cinque costellazioni, in (quei) cinque mesi vi sono quei cinque giorni in eccesso, che oggi in Iran sono considerati i Panz-Gāh[84], un giorno per ogni costellazione e ogni mese. E anche nell'*Anērān*[85] in corrispondenza di queste cinque costellazioni si aggiungono dieci giorni, due giorni per ogni costellazione. [/M 7981/I]/V/II/] Similmente, anche la costellazione della Vergine eccede di un giorno in un mese, quando il freddo comincia a essere fatto cadere giù da lei, gli alberi incominciano a perdere il colore[86], si iniziano a fare i conti con l'autunno e nel cosmo si fa sera. Similmente, anche la costellazione dei pesci eccede di un giorno in un mese, quando il caldo inizia a essere fatto cadere giù da lei e gli alberi iniziano a verdeggiare, si iniziano a fare i conti con la primavera, e nel cosmo albeggia. Allora, questi sono i cinque giorni che oggi sono considerati i Panz-Gāh in Iran e i dodici giorni dell'*Anērān*[87]. Perché, a causa dell'orbita del Sole, in questa latitudine l'estate dura cinque mesi, dal mese Mihr al mese Wahman ...

[M 506, M 7980, M 7981, medio-persiano. Hotter, *Šābuhragān*, pp. 56-74. Trad. inglese in Asmussen, *Manichaean Literature*, pp. 126-7 (parziale) e in Klimkeit, *Gnosis*, pp. 230-1. Trad. italiana di P. Cipriano, in Magris, *Antologia*, pp. 171-4.]

1.2.4. *(Sulla) decrescita del giorno e della notte*

[/M 7984/I/R/I/] ...(lontano da) Ahrimen e (dai) demoni, per prima cosa egli[88] tirerà su (la Luce?) dal cosmo, la innalzerà al Sole e alla Luna e (poi) la condurrà al Paradiso, (alla) sua famiglia[89]. E allora nel cosmo avrà luogo il Frašegird. Āz e i demoni saranno sconfitti e il Sole, la Luna e gli dèi si fermeranno e riposeranno. Anche all'inizio, quando gli dèi divisero le regioni, i luoghi e i confini secondo l'orbita, la crescita e la

decrescita del Sole e della Luna e resero manifesti il giorno e la notte, il mese e l'anno e purificarono la luce del cosmo, Āz dai figli trucidati, [/M 7984/I/R/II/] che era precipitata giù dal cielo e aveva indossato (le vesti) di alberi e piante e che attraverso gli alberi e le piante aveva indossato (le vesti) degli aborti di Mazan e Āsrēštār che caddero dal cielo. Essi lo splendore e la bellezza di Narisah yazad ... era ... e loro lo videro ... Inoltre ella[90] vide la protezione (accordata alla Luce da parte) del Sole e della Luna, e vide, similmente, (che) gli dèi, il Sole e la Luna avrebbero continuamente resa pura da Āz e dal cosmo tutta la luce e la bellezza degli dèi che (allora) stringeva in pugno e l'avrebbero accompagnata ai (due) Carri e condotta in Paradiso.

La decrescita del giorno e della notte[91].

[M 7984, medio-persiano. Hutter, *Šābuhragān*, pp. 75-80. Trad. inglese in Asmussen, *Manichaean Literature*, pp. 127-8 e in Klimkeit, *Gnosis*, pp. 231-2. Trad. italiana di P. Cipriano, in Magris, *Antologia*, p. 174.]

I.2,5. *Il discorso su Gēhmurd e Murdiyānag*

[Intestazioni: /M 7984/I/R/ Su Gēhmurd e Murdiyānag; /M 7984/I/V/ Il discorso di; /M 7982/R/ Gēhmurd e Murdiyānag; /M 7982/V/ Il discorso di; /M 7983/I/R/ Gēhmurd e Murdiyānag; /M 7983/I/V/ Il discorso di.]

[/M 7984/I/R/II/] Gēhmurd e Murdiyānag[92].

Allora Āz, ingannata, [/M 7984/I/V/I/] si riempì di grande rabbia. E iniziò a desiderare (di compiere) un (primo) passo avanti e pensò: «Su quelle due forme di donna e di uomo di Narisah yazad che io ho visto voglio formare due creature, maschio e femmina, che siano il mio vestito e il mio manto[93]. Voglio dominarli ... e queste (due creature)[94] non saranno portate via da me ... e non lascerò che soffrano bisogno e pene ...». Poi, fra tutti gli aborti di demoni che erano caduti dal cielo al-

la terra, Āz indossò quell'Āsrēštār maschio e quell'Āsrēštār femmina, dalle forme leonine, bramosi, furiosi, peccaminosi e predatori, ne fece la sua veste e il suo manto ed ebbe desiderio di loro. [/M 7984/I/V/II/] Così come a partire dall'inizio, in quell'oscuro inferno che è la sua tana, Āz aveva insegnato la libidine e il coito ai demoni, alle streghe, agli Khēšm, ai Mazan e agli Āsrēštār maschi e femmine così, allora, Āz di nuovo iniziò a insegnare similmente la libidine e il coito a quei Mazan e Āsrēštār e agli altri maschi e alle altre femmine caduti dal cielo sulla terra affinché siano libidinosi e si accoppino e si mescolino assieme unendo i corpi e da loro nascano rampolli (dalle forme di) drago. Āz potrà così prendere quei rampolli e mangiarli e da ciò formare due creature, un uomo e una donna. Poi quei Mazan e [/M 7982/R/I/] Āsrēštār, maschio e femmina, insegnarono a tutti gli altri la libidine e il coito e si unirono insieme con corpi congiunti e nacquero[95] loro dei figli, che allevarono. Ed essi diedero i loro rampolli ai due Āsrēštār, il maschio e la femmina, di forma leonina, vesti di Āz e lussuriosi. Āz mangiò quei rampolli e quei due Mazan, il maschio e la femmina, divennero libidinosi e si accoppiarono e mescolarono insieme i corpi. E (da) questa molteplicità che avevano indossato[96] (e che proviene) da quei rampolli dei Mazan e degli Āsrēštār che aveva mangiato[97], formò e fece, per il proprio desiderio, un corpo in forma di uomo con ossa, nervi, carne, vene e pelle. [/M 7982/R/II/] E (una parte) di quella Luce e bellezza degli dèi che dalla frutta e dai germogli si era mischiata con i rampolli dei Mazan, fu imprigionata in quel corpo come anima. E nel (corpo) stesso furono fissati la Concupiscenza (Āz), la Lussuria, la libidine, il coito, l'inimicizia, la calunnia, l'invidia, il peccato, la furia, la macchia[98], l'oscuramento (dello spirito)[99], l'incoscienza, la malvagità d'animo[100], il dubbio, il furto, la menzogna, il ladrocinio, l'azione malvagia, l'ostinazione, la ruberia[101], la vendetta, la vanità[102], la sofferenza, l'affanno, il dolore, la pena, la povertà, la mendicità, la malattia, l'età,

il fetore, la rapina[103]. E diede a quella creatura le molte lingue e parlate degli aborti Mazan dei quali era formato il corpo, affinché possieda [/M 7982/V/I/] e conosca diverse lingue. Ed ella[104] lo aveva modellato e formato su quel maschio della stirpe degli dèi[105] che aveva visto (avanzare) dal carro. E da sopra, dal cielo lo legò ai Mazan, agli Āsrēštār, alle costellazioni e ai pianeti con lacci[106] e legacci, affinché dai Mazan e dalle costellazioni piovano su di lui furia, lussuria e peccato e gli colmino la mente (*manōhmēd*), cosicché egli sia predatore, mazanico, avido e lussurioso. Quando nacque quella creatura maschile lo chiamò Primo Uomo, che è lo stesso Gēhmurd. Poi, i due Asrēštār dalla forma leonina, maschio e femmina, mangiarono ancora gli stessi rampolli dei loro compagni e si riempirono di libidine e (desiderio di) coito. E si unirono congiungendo i corpi. E Āz, che loro[107] avevano satollato di quei rampolli dei Mazan che avevano mangiato, di nuovo fece e formò allo stesso modo un corpo femminile con ossa, nervi, carne, vene e pelle. E (una parte) di quella Luce e bellezza degli dèi (proveniente) dalla frutta e dai germogli che si era mischiata con i rampolli degli aborti Mazan, fu anch'essa imprigionata in quel corpo come anima. E in (quel corpo) stesso furono fissati la Concupiscenza (Āz), la Lussuria, la libidine, il coito, l'inimicizia, la calunnia, l'invidia, il peccato, la furia, la macchia, l'oscuramento (dello spirito), l'incoscienza, la malvagità d'animo, il dubbio, il furto, la menzogna, il ladrocinio, l'azione malvagia, l'ostinazione, la ruberia, la vendetta, [/M 7983/I/R/I/] la vanità[108], la sofferenza, l'affanno, il dolore, la pena, la povertà, la mendicità, la malattia, l'età, il fetore, la rapina e miscredenze e peccati di ogni tipo in misura maggiore ed ella (ne) fu colma più di (quanto ne fosse colmo) Gēhmurd. E (Āz) diede a quella creatura femminile le molte lingue e parlate degli aborti Mazan dei quali era formato (il suo corpo), affinché possieda e conosca diverse lingue. Ed ella l'aveva modellata e formata su quella femmina della stirpe degli dèi[109] che aveva visto (avan-

zare) dal carro. E dal cielo, dalle costellazioni e dai pianeti la legò con lacci e legacci, [/M 7983/I/R/II/] affinché dai Mazan e dalle costellazioni piovano su di lei furia, lussuria e peccato e le colmino la mente (*manōbmēd*), cosicché sia predatrice, peccatrice, libidinosa e lussuriosa e (affinché) inganni l'uomo con la lussuria e da quelle due creature nascano gli esseri umani nel mondo. E siano avidi e lussuriosi, si comportino in modo furioso, vendicativo e spietato, offendano Acqua e Fuoco, alberi e piante, venerino Āz e Āwarzōg[110], compiano il volere dei demoni e vadano all'Inferno. Poi, quando nacque quella creatura femminile, la chiamarono Femmina delle Glorie[111], che è la stessa Murdiyānag. Quando quelle due creature, maschio e femmina, nacquero, furono allevate [/M 7983/I/V/I/] e crebbero nel mondo, Āz, i demoni e quegli Āsrēštār furono molto felici. E quel capo degli Āsrēštār[112] organizzò un'assemblea dei demoni e degli Āsrēštār e disse a quei due esseri umani: «Ho creato per voi la terra e il cielo, il Sole e la Luna, l'Acqua e il Fuoco, gli alberi e le piante, animali e bestie, affinché siate perciò felici, contenti e lieti nel mondo e compiate il mio desiderio». E pose a guardia di quei due rampolli un drago simile a un Mazan e terrifico, (dicendo): «Che li protegga e non permetta a nessuno di condurli via da noi». Questo perché quei Mazan e Āsrēštār temono e paventano gli dèi (pensando): «Che nessuno piombi su di noi e ci [/M 7983/I/V/II/] colpisca oppure ci leghi. Ché quei due rampolli sono (pur sempre) forgiati e formati sulla forma e la figura degli dèi»[113]. Poi, quando l'Uomo Primordiale e la Femmina delle Glorie, il primo uomo e la prima donna, iniziarono a vivere sulla terra, allora la Concupiscenza (Āz) si risvegliò in loro ed essi furono colmi di Furia (Khēšm) e iniziarono a ostruire le sorgenti, a colpire alberi e piante, vagare furiosi sulla terra, essere avidi. E non temono gli dèi. (Inoltre), non riconoscono quei cinque elementi[114] sui quali si fonda il mondo, ma li tormentano incessantemente.

[M 7982, M 7983 e M 7984, medio-persiano. Hutter, *Šābuhragān*, pp. 81-104. Trad. inglese in Asmussen, *Manichaean Literature*, pp. 128-31 e in Klimkeit, *Gnosis*, pp. 232-4. Trad. italiana di P. Cipriano, in Magris, *Antologia*, pp. 175-8.]

I.2,6. *Il discorso sull'anima e il corpo materiale*

Secondo Andreas – Henning, *Manichaica*, p. 201 nt. 3, seguiti da Boyce, *Reader*, p. 74, la parte cosmogonica del nostro testo si interrompe dopo la conclusione del discorso su Gēhmurd e Murdiyānag, mentre il discorso sull'anima e sul corpo mortale non apparterrebbe alla narrazione relativa alla creazione del cosmo e degli esseri umani. Di diversa opinione è Hutter, *Šābuhragān*, p. 112, che giustamente sottolinea la coerenza del testo qui esposto con quanto precede – si tratta essenzialmente del destino dell'Uomo Nuovo e dell'Uomo Vecchio – nonché la presenza di tratti stilistici e lessicali comuni.

[Intestazioni: /M 7983/II/R/ l'anima e il corpo mortale; /M 7983/II/V/ Il discorso di.]

[/M 7983/II/R/I/] ... a lui/lei giunse. Questa sua anima crescerà in vita, forza, luce, profumo[115] e bellezza e al momento (giusto il bambino) nascerà. Una volta nato, sarà allevato anima e corpo dalla diabolica progenie[116] dei demoni e da quella commistione di (materia con) gli dèi e ne vivrà, (sinché) non sarà cresciuto[117]. E sarà abito per Āz e manto per Āwarzōg[118]. Ed egli colpirà e tormenterà l'acqua, il fuoco, gli alberi e gli animali[119], la sua stessa famiglia. Āz e Āwarzōg saranno contenti di lui perché compirà il loro volere e il loro ordine, ma né l'acqua, né il fuoco, né gli alberi, né gli animali saranno contenti di lui, poiché sarà il loro nemico e il loro torturatore. E non ascolterà[120], poiché Āz lo manterrà incosciente e d'animo malvagio. E sino al momento [/M 7983/II/R/II/] e alla costellazione in cui quel bambino sarà nato, egli non sarà oppresso dai suoi compagni[121] più grandi. Quel bambino vivrà e prospererà finché non sarà raggiunto dalla loro vendetta e dalla loro oppressione. (Quando questo si verificherà), allora il bambino

morirà. (Poi) sarà innalzato (al Paradiso?) e sconterà la pena per le sue azioni. Tutti gli esseri umani, maschi e femmine, che nascono nel mondo intero sono prodotti di Āz. E con quell'acqua e quelle piante e quel cibo e quella frutta di diverso tipo che giungono ad Āz tramite gli esseri umani, e che sono da lei divorati, Āz forgia e forma il rampollo a partire dal suo inganno[122]. E se quell'acqua e quelle piante restassero in (altri) posti, sulle montagne e nelle steppe, e non giungessero agli esseri umani e (quindi) ad Āz allora gli esseri umani non nascerebbero da loro[123]. Ma se giungeranno agli esseri umani, allora Āz modellerà e forgerà con loro il (corpo del) bambino a partire dalla sua falsità, così come un costruttore che vuole costruire un palazzo e che, con l'aiuto della sua conoscenza dei differenti materiali del palazzo, (li) divide casa per casa e porta per porta, e (poi) costruisce, oppure come un sarto che con la sua sapienza fa una veste dalle diverse stoffe, e come un pittore che con la sua abilità dipinge un quadro coi diversi colori. Ora, se i materiali del palazzo, le stoffe della veste e i colori del quadro, che quegli artigiani con la loro arte uniscono insieme e (con i quali) costruiscono, cuciono e dipingono, fossero in diversi posti e ognuno non fosse fissato nella giusta parte, allora non si potrebbero considerare né (come) palazzo, né (come) veste, né (come) quadro. Invece, se gli artigiani con i loro sforzi, uniscono insieme quei materiali, quelle stoffe e quei colori di diversi tipi per il proprio lavoro, allora (sì che) costruiscono, cuciono o dipingono il palazzo, la veste o il quadro. E dunque (questi) saranno (ben) preparati e manifesti.

[M 7983, medio-persiano. Hutter, *Šābuhragān*, pp. 105-15. Trad. inglese in Klimkeit, *Gnosis*, pp. 234-5. Trad. italiana di P. Cipriano, in Magris, *Antologia*, pp. 178-80.]

LO «ŠĀBUHRAGĀN»

Lo *Šābuhragān* è l'unico testo scritto da Mani stesso direttamente in una lingua iranica, del quale ci sia giunta notizia. Esso è conservato in un gruppo di nove fogli doppi appartenenti a un unico codice, più o meno in buono stato, e da otto o nove frammenti minori. Il profeta concepì quest'opera, della quale conserviamo un rendiconto nel *Fihrist* di al-Nadīm[1], come un'esposizione delle sue dottrine al sovrano sassanide Šābuhr I; in essa intendeva illustrare soprattutto i suoi insegnamenti sulla cosmologia e sull'escatologia.

Nonostante l'indubbia rilevanza del testo, scoperto già dalla prima missione archeologica tedesca nel bacino di Turfan, lo *Šābuhragān* ebbe un'edizione critica completa soltanto nel 1979-80, quando D.N. MacKenzie, accortosi di alcune gravi incongruenze nel testo del frammento M 472/I/R, così come pubblicato da Müller e poi da Salemann, scoprì che esse erano dovute alla sovrapposizione di un piccolo pezzo di M 482/I su M 472/I. Incuriosito da questa scoperta si accinse all'edizione del testo, resa possibile dal fondamentale aiuto di W. Sundermann[2]. Prima dell'edizione di MacKenzie, quest'opera era stata data alle stampe da Müller, con la sequenza dei fogli in parziale disordine e con l'aggiunta di una traduzione interlineare

[1] Dodge, *The Fihrist*, II, p. 798; ved. anche Flügel, *Mani*, p. 103.
[2] MacKenzie, *Šābuhragān*, I-II.

incompleta[1], quindi da Salemann nei suoi *Manichäische studien*[2], che però ne aveva pubblicato la sola trascrizione in caratteri ebraici. Qualche anno più tardi, nel 1930, Jackson utilizzò in modo estensivo lo *Šabuhragān* in un suo articolo sull'escatologia manichea, ma non ne tradusse il testo[3]. Particolarmente importante per la sua disposizione interna fu la scoperta di A. Ghilain, pubblicata postuma nel 1946, che i due frammenti catalogati come M 473a e M 473b, conservati nello stesso vetro e presentati da Müller in quest'ordine, vanno in realtà invertiti[4]. Quasi trent'anni più tardi, nel 1975, M. Boyce ha nuovamente dato alle stampe il testo dei principali frammenti che compongono lo *Šābuhragān* nel suo *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian*[5]. Infine, M. Hutter ha ritradotto lo *Šābuhragān*, seguendo essenzialmente l'edizione di MacKenzie, nel suo *Manis kosmogonische Šābuhragān-Texte* del 1992, nel quale offre argomenti convincenti a favore dell'appartenenza a questo testo dei frammenti M 98/99/I e M 7980-7984[6].

Il testo conservato inizia immediatamente dopo la conclusione della Grande Guerra e poco prima della seconda venuta di Gesù; esso contiene molto materiale di origine cristiana e presenta particolari assonanze con alcuni passi dei vangeli, in particolare Matteo 24, Marco 13 e Luca 21[7].

[1] Müller, *Handschriften-Reste*, pp. 11-25.
[2] Salemann, *Studien*, pp. 24-8.
[3] A.V.W. Jackson, *A sketch of the Manichaean doctrine concerning the future life*, «JAOS» L 1930, pp. 177-98.
[4] A. Ghilain, *Un feuillet manichéen reconstitué*, «Le Muséon» LIX 1946, pp. 535-45.
[5] Nel corretto ordine M 473, M 475, M 477, M 482, M 472, M 470, ma con l'omissione dei passi meno completi. Cfr. Boyce, *Reader*, pp. 76-81.
[6] Sulla relazione fra lo *Šābuhragān* e i testi conservati nei frammenti M 98/99/I e M 7980-7984, ved. Hutter, *Šābuhragān*, pp. 124-34. Per maggiori informazioni sul testo e sulla storia degli studi ved. MacKenzie, *Šābuhragān*, I, pp. 500-2 e Boyce, *Catalogue*, p. 31. Per la ricostruzione dell'ordine dei frammenti manoscritti e per la loro disposizione all'interno del fascicolo, ved. MacKenzie, *Šābuhragān*, I, p. 503 e II, p. 288.
[7] Cfr. Boyce, *Reader*, p. 77. Sugli ultimi giorni ved. vol. I, p. L.

[Intestazioni: /M 519/I/R/ *Šābuhragān*; /M 519/I/V/ + /M 475a/I/R/ Sulla venuta del Figlio dell'Uomo; /M 475a/I/V/ + /M 477/I/R/ Sul giudizio e la sentenza; /M 477/I/V/ + /M 482/I/R/ I due grandi principî dello *Šābuhragān*; /M 482/I/V/ + M 472/I/R/ I due principî dello *Šābuhragān*; /M 472/I/V/ + /M 535/R/ Sul collasso del cosmo; /M 535/V/ + /M 470a/R/ Sulla furia (del) grande Fuoco; /470a/V/ + /M 505a/R/ Sulle anime dei malvagi; /M 505a/V/ + /M 505b/R/ I due principî (dello) *Šābuhragān*; /M 505b/V/ I due (grandi?) principî.]

[Ar][1] ... coi demoni e ... dicono[2]: «Noi siamo gli agenti degli dèi e (voi dovete seguire) questo nostro cammino»[3]. Gli esseri umani saranno sommamente ingannati e seguiranno il loro[4] desiderio di compiere il male. E anche il devoto[5] che (più) non crederà nella sua fede si mirerà a loro. E in quel tempo, quando nel mondo le cose staranno così, allora anche sulla terra, nel cielo, sul Sole, sulla Luna, nelle costellazioni e nelle stelle si manifesterà un grande segno. Poi Khradešahr yazad[6] – colui che per primo (diede) a quella creatura maschile, al primevo Uomo Primordiale, saggezza e conoscenza e che poi, di tempo in tempo, di epoca in epoca, inviò saggezza e conoscenza agli uomini – anche in quest'ultima epoca, prossima al Frašegird, quel signore Khradešahr insieme a tutti [Av] gli dèi e i religiosi esiliati ... si leverà nel cielo e risuonerà un grande Appello e il cosmo intero ne sarà informato. E quegli dèi, che nel cosmo

dei cieli e delle terre sono il Signore della Casa, il Signore del Villaggio, il Signore della Tribù, il Signore della Nazione, il Signore delle Guardie (di frontiera)[7] e il Tormentatore di Demoni[8], loderanno Khradešahr. E gli uomini che saranno sovrani nel mondo, andranno da lui di corsa, gli renderanno omaggio e prenderanno ordini da lui[9]. E l'uomo avido, malfattore e tirannico si pentirà. Poi Khradešahr invierà messaggeri a oriente e a occidente, ed essi andranno e (condurranno) i religiosi e i loro aiutanti[10] e (anche) i malfattori (insieme) con i (loro) complici davanti a Khradešahr (yazad), ed essi (gli) renderanno omaggio. [Br] I religiosi gli diranno: «O Dio, nostro Signore, se ti è gradito, ti diremmo alcune delle cose che i malvagi ci hanno fatto». E Khradešahr risponderà così: «Guardatemi e siate felici. Inoltre, porterò in giudizio chi vi abbia fatto danno e gliene chiederò conto, ma conosco (già) tutto ciò che volete dire davanti a me». Allora lui li benedirà, tranquillizzerà i loro cuori e li porrà alla sua destra. Ed essi saranno con gli dèi nella felicità. (Poi) separerà i malfattori dai religiosi e li porrà alla sua sinistra e li maledirà e dirà così: «Possiate non risorgere interi[11] e non essere (mai) completamente luminosi, per quel peccato che avete commesso, (perché) voi avete inflitto ingiuste sofferenze e per ciò che avete (fatto) al (Figlio dell'Uomo ...» ... e agli aiutanti)[12] [Bv] dei religiosi[13] che saranno alla sua destra dirà così: «Benvenuti o voi che per questo motivo siete stati fatti benedetti da Zurwān[14], perché ero affamato e assetato e mi avete dato cibo e frutta, ero nudo e mi avete vestito, ero malato e mi avete guarito, ero incatenato e mi avete liberato, ero prigioniero e mi avete salvato, ero esiliato e vagabondo e mi avete accolto in casa». E allora quegli aiutanti dei religiosi[15] renderanno profondo omaggio e diranno: «O Signore, tu sei Dio e immortale, e Āz e Āwarzōg[16] non ti (possono) conquistare, tu non soffri fame e sete, dolore e sofferenza[17] non ti toccano. Quando è stato che ti abbiamo reso questi servigi?». Khradešahr yazad dirà loro così: «Ciò che voi avete fatto per i

religiosi, quello (è) il servigio che avete reso a me. E vi darò il Paradiso in ricompensa». [Cr] E diede loro grande felicità. Poi disse così a quei malfattori che erano alla sua sinistra: «Voi malfattori foste materialisti[18] e avidi, dalle cattive azioni e ammassatori di beni[19], e io mi lamento di voi perché ero affamato e assetato e voi non mi avete dato cibo né frutta, ero nudo e non mi avete vestito, ero malato e non mi avete curato, ero ramingo ed esiliato e non mi avete accolto in casa». Quei malfattori dissero così: «O Dio e Signore, quand'è stato che ti abbiamo così afflitto e non ti abbiamo salvato?». Khradešahr dirà loro: «Ciò che i religiosi hanno raccontato, in quello voi avete peccato contro di me e vi chiederò conto di ciò. [Cv] E voi siete peccatori, perché foste ingannevoli nemici dei religiosi, li avete angustiati e non avete avuto pietà di loro. E nei confronti degli dèi siete stati peccatori e colpevoli». Quindi nominerà alcuni angeli responsabili di loro, e questi li prenderanno e li getteranno nell'inferno. Quando Khradešahr yazad si prenderà cura del mondo, giorno, mese e anno avranno fine, la debolezza coglierà Āz e Āwarzōg, dolore e sofferenza e ... carestia e tormento tremeranno e non peccheranno (più), vento, acqua e fuoco correranno (liberi) nel mondo. La pioggia pioverà dolcemente e gli alberi, gli erbaggi, i frutti e le piante cresceranno ... e (nel) mondo ... e fiducioso sarà (?), gli esseri umani ascolteranno la religione e tutti i benevoli e coloro che hanno cura dell'anima ... l'amore ... brillerà. E quando [Dr] passeranno vicino a un cimitero[20] o a un luogo (dove vi sono degli) ossari e li vedranno, ricorderanno quelli della loro stirpe e della loro famiglia che sono trapassati e diranno: «Ahimè! (Ecco) quelli che in quell'epoca di peccato morirono e si perdettero. Ma chi potrà sollevare le loro teste dal loro luogo di riposo[21] e potrà insegnare loro questa gioia nella quale noi oggi viviamo?». *La venuta del Datore di Vita.* (linee 155-8 in bianco) *Segue l'ascensione del Redentore. Khradešahr yazad* ... la terra ... chi ... gli esseri umani ... ed egli stesso ascenderà ... al

suo proprio posto. (E il vento) l'acqua e il fuoco (ascenderanno) ... dalla terra (e) nella gioia ... vento, acqua e (l'fuoco) ... [Dv] correnti. Allora nel cosmo delle terre e dei cieli verrà il tempo del Frašegird, da tutto il mondo faranno uscire[22] i morti (dalle tombe?) e innalzeranno i religiosi in Paradiso. Animali e alberi[23], uccelli alati, creature acquatiche, rettili terrestri scompariranno dal mondo e andranno all'Inferno. Poi il vento, l'acqua e il fuoco saranno tolti dalla terra più bassa, sulla quale stanno Mānbed e Wād-ahrām yazad[24]. E il Nuovo Mondo[25] e la Prigione dei Demoni, costruiti da Nōgšahrāfur yazad[26], saranno fissati al Paradiso e resi stabili. Allora Ohrmezd[27] ... il dio Luna ... manto[28] del cosmo ... luce e bellezza degli (dèi) ... cosmo ... Ohrmezd ... cosmo ... [Er] la neve si scioglierà. E quando quella luce e quella bellezza degli dèi ascenderà, allora (in quel) cosmo delle terre e dei cieli, dal cielo più alto alla terra più bassa, l'intero mondo sarà inghiottito dall'oscurità e si scioglierà dal (suo) manto[29] e dalla sua struttura[30]. Poi, Mihr yazad (discenderà) di nuovo dal carro del Sole al cosmo e un appello risuonerà e gli dèi che nei singoli cieli e nelle singole terre, sono il Signore della Casa, il Signore del Villaggio, il Signore della Tribù, il Signore della Nazione, il Signore delle Guardie (di frontiera) e il Tormentatore di Demoni[31], e che mantengono il mondo in ordine e che tormentano Āz, Ahrimen, i demoni e le streghe: a loro e a tutti sarà noto che Āz, Ahrimen, i demoni, le streghe, gli Khēšm, i Mazan e gli Āsrēštār ... insieme ... [Ev] Poi quel Mānbed yazad che sta sulla Terra più bassa e tiene le Terre in ordine, e Wād-ahrām yazad che è con lui e che innalza il Vento, l'Acqua e il Fuoco, e Wisbed yazad che sta su questa Terra e che tiene il grande dragone confinato giù nel continente settentrionale, avanzeranno insieme ai loro aiutanti verso il Paradiso. Allora tutte le terre crolleranno giù, l'una sull'altra, su quei quattro depositi, prigione dei demoni. E Colei dalla Forma Femminile, la madre di Ohrmezd, si manifesterà (avanzando) dal carro del Sole e os-

serverà i cieli. E quel dio Dahibed che sta sopra tutti i cieli e tiene le mani di quei cinque dèi[32] ...e quell'(altro?) dio che (sta) tra ... sud (?) ... [Fr] insieme con quei cinque dèi che, insieme alla loro Luce e Bellezza, per primi erano stati afferrati da Āz, Ahrimen, dai demoni e dalle demonesse[33] ... Paradiso ... e quei cinque dèi che, primi, (lontano dal) Paradiso e dagli (altri) dèi erano stati colpiti da Āz, Ahrimen, dai demoni e (dalle streghe)[34], allora nel Paradiso anche loro saranno nuovamente sani e simili a come erano quando Ohrmezdbay li creò, quando ancora non erano stati colpiti da Āz e dai demoni. Kišwarwār yazad[35], che mantiene in ordine i cieli e le terre, li innalzerà al Paradiso. Allora i dieci cieli e l'unico zodiaco che ruota, con i continenti, i troni, le case e i villaggi, le tribù e i paesi, le regioni e i confini, le guardie e le porte, mesi, giorni e doppie ore[36] e i quattro depositi, prigione dei demoni, e le quattro terre con ... [Fv] Troni e continenti, le montagne, le foreste, i canali scavati, e l'(Inferno) con Āz e Āwarzōg, Ahrimen, i demoni, (le demonesse, i Khēšm)[37], i Mazan, gli Āsrēštār, quando saranno tutti ordinati e compressi, allora tutti crolleranno giù. E quei tre fossati velenosi e oscuri e l'incendio che sono stati fatti intorno al cosmo saranno lasciati cadere giù su di loro. E quel furioso incendio che ora difende il cosmo, gli fa da muro e gli sta intorno al cosmo, brucerà a settentrione e a oriente, a meridione e a occidente, in alto e in basso, in largo e in lungo. E il cosmo delle terre e dei cieli brucerà in quell'incendio come cera nel fuoco e Āz e Āwarzōg, Ahrimen, i demoni, Khēšm ... oscuri e ... (mille e) [Gr] quattrocentosessantotto anni[38] si tormenteranno, si contorceranno e soffriranno. E la forza e l'energia[39] di quella luce e bellezza degli dèi che è nel cosmo dei cieli e delle terre e che Āz e i demoni hanno colpito ed estenuato, con quel fuoco ne uscirà, diverrà pura, ascenderà al Sole e alla Luna e diverrà dio nella forma di Ohrmezdbay. E insieme con il Sole e la Luna ascenderanno al Paradiso. Ohrmezdbay dalla regione settentrionale, Rōšnšahr yazad da

oriente, Nōgšahrāfur yazad da meridione, e Mihr yazad dalla regione occidentale, le loro (rispettive) stazioni, insieme con le loro genti e gli aiutanti staranno su quell'edificio del Nuovo Paradiso, intorno a quel fuoco e guarderanno il fuoco. E quei religiosi che saranno nel Paradiso, sederanno su troni di luce. [Gv] Poi verranno alla presenza degli dèi e staranno intorno a quel fuoco. I malfattori (si tormenteranno), si contorceranno e patiranno, ma il fuoco non nuocerà ai religiosi, così come ora questo fuoco, ossia il Sole e la Luna, non nuoce (a nessuno). E quando quei malfattori si tormenteranno e si contorceranno in quel fuoco, allora guarderanno su e riconosceranno i religiosi e imploranti diranno loro così: «Possa la vostra buona sorte essere su di noi, dateci una fune in mano per tirarci su e salvateci da questo fuoco. Noi non pensavamo che ci sarebbe capitato (ciò) ... e duramente ... ma se l'avessimo saputo avremmo creduto ciò che ci fu detto. Anche noi avremmo accettato la religione e ... e noi avremmo respinto Āz ... e saremmo stati vostri ... aiutanti e [Hr] ... sofferenza ...». E i religiosi diranno così: «Non blaterate, o voi malfattori! Perché ci sovviene che nel mondo siete stati avidi, lussuriosi[40] e tiranni. Non avete pensato all'anima e siete stati nostri nemici. Voi ci avete cacciati e perseguitati di paese in paese e non avete creduto che fossimo gli esecutori del volere degli dèi. Voi stessi non avete considerato: "Ci potrebbe capitare questa disgrazia e noi ... potrebbe tenere". Ma se voi aveste accettato da noi la saggezza e la conoscenza degli dèi, aveste avuto cura dell'anima, aveste seguito il cammino degli dèi e foste stati (nostri) compagni di strada e aiutanti, allora (nel) vostro corpo (non sarebbero nati) Āz e Āwarzōg (e non) avreste creduto a ladri, briganti e ... Allora alle (vostre) anime [Hv] non sarebbe occorsa eterna disgrazia. Ora non ci supplicate, non blaterate e non vi lamentate ... Perché ora noi siamo giunti alla presenza degli dèi non per (il bene di) voi malfattori, ma piuttosto per quelli che nel (vecchio) mondo sono stati buoni con i religiosi e per colpa di voi mal-

fattori (non hanno) visto che avrebbero potuto entrare nella (nostra) religione e accettarla (insieme alle necessarie) azioni, e scacciare Āz e Āwarzōg, essere compagni di strada dei religiosi (e) completamente felici. Perciò sono giunti a (patire) gravi disgrazie ... in (quel) fuoco si tormentano, si contorcono e soffrono afflizioni. Ora noi ... riempiamo ... Āz e Āwarzōg ... e ... noi ... con voi ... [Jr] ... e non sarà imprigionato con Ahrimen e i demoni nella prigione eterna; ma voi siate felici di questa disgrazia, perché vi è giunta da Āz, Āwarzōg e dalle vostre stesse azioni! Come possiamo salvarvi da questo tormento se è un giudizio (nato) dalla giustizia (degli dèi)? E poi, ogni anima che sarà nata in un corpo con Āz e Āwarzōg e che partorirà Āz e Awarzōg e non li scaccerà, (che) sarà debole con sé stessa e avida e che terrà le creature ahrimaniche, sarà incatenata con Ahrimen e i demoni nella prigione eterna. E chi farà il volere degli dèi e sarà compagno di strada e aiutante (dei religiosi), e anche chi (è) bendisposto verso di loro ... con gli dèi in Paradiso ... sarà ... i malfattori[41] e la (loro) risposta ai malfattori nel grave incendio e (i malfattori) si pentiranno e si tormenteranno. [Jv] E quelle (altre) anime che nel corpo partoriranno Āz e Awarzōg e non accetteranno la sapienza e la conoscenza della Raccolta delle Anime[42] e non entreranno nella comunità religiosa, e non saranno neanche malfattori, ma si occuperanno di tasse e di battaglie e faranno il volere di Āz e Āwarzōg e serviranno i malfattori, ma doneranno ai religiosi (cose) buone e piacevoli e seguendo Āz e Āwarzōg e ... tributi e tirannia ... con *nnvr'(n)*[43] ... e ... non saranno ... con ... voi ... giusti ....» (K-L mancano) [Mr] invidia[44] ... giaci malato sino a ... divenire sire. E (quando) ti alzi sano allora puoi legart(ti) il diadema e divenire sire. E anche quell'anima dell'aiutante e del bracciante dei religiosi, che dall'inizio fu giusto con Ohrmezd e con gli dèi e che (si tenne lontano?) da Āz e dai demoni ... ora, quando Āz e Awarzōg sono nati nel corpo ... e le azioni e gli atti malvagi di Az e Āwarzōg ... ai malfattori ... quel fuoco (mancano linee

549-56) [Mv] ... e ... e *con gli dèi la sua ... forma siede nel* carro e la sua orbita (passa) vicino a Kišwarwār yazad, al Sole, alla Luna e a Ohrmezdbay ... e ascenderà al Paradiso (sul carro) così come anche quel ... vi ascese. E in Paradiso sarà molto gioioso, e i lacci di Āz e Āwarzōg (sono) un tale giudizio ... era (mancano linee 569-624) [N manca, Or-Ov sono troppo lacunosi per essere tradotti) [Pr] e la tua anima ... (mancano linee 675-8) i religiosi che ... il loro uomo (?) ... forma di anima ... pensiero, parola e azione, peccato (?) ... e io ... (mancano linee 693-6) [Pv] ... fu un giudizio (secondo) giustizia ... il proprio pensiero ... implorano e ... benefico ... mio ... oppure me ... egli dà per indossate ... di voi dèi ... e il vostro servizio ... che ha cara l'anima e ... materialista (?) ... causa (?) ... questo (mancano linee 717-20) [Qr] vengono e lo innalzano a ... allora ... questo cielo (mancano linee 724-6) con ... una vita disgraziata ... (mancano linee 731-44) [Qv] ... manifesto (linee 747-50 illeggibili o mancanti) ... agire malvagio ... disse ... *integrità* ... (mancano linee 755-68)

[M 470, M 472, M 473, M 475, M 477, M 482, M 487, M 497, M 505, M 519, M 535, M 536, M 542, M 1745, medio-persiano, MacKenzie, *Šābuhragān*, I, pp. 500-34; II, pp. 288-94. Trad. inglese in Asmussen, *Manichaean Literature*, pp. 104-6 (*parziale*) e in Klimkeit, *Gnosis*, pp. 242-7 (parziale). Trad. italiana di P. Cipriano, in Magris, *Antologia*, p. 291 (parziale).]

Come si è visto, i fogli pubblicati sopra fanno tutti parte di un unico fascicolo, conservato quasi nella sua interezza. Oltre a questi, Sundermann ha identificato altri undici frammenti pertinenti allo *Šābuhragān*, ma essi sono troppo lacunosi e di incerta collocazione per essere tradotti qui[45]. Un altro frammento medio-persiano, M 537, anch'esso identificato da Sundermann, potrebbe appartenere al foglio più esterno del fascicolo precedente a quello menzionato sopra. Questa ipotesi, pur non priva di difficoltà, sembra confermata sia dal contenuto stesso, sia dalla presenza in M 537/II/V/24 dell'immagine rovesciana della parola *xrd*, che potrebbe corrispondere alla prima parte del nome *xrdšhr* (Khradešahr) presente in M 519/I + M 473/I/R/24 (ved. Sundermann, *apud* MacKenzie, *Šābuhragān*, II, pp. 294-5). Di

seguito verrà proposto il contenuto del foglio in questione, con l'avvertenza che le due metà di questo foglio doppio erano separate, se vale l'analogia con il fascicolo che conserva la gran parte dello *Šābuhragān*, da altri sette fogli doppi.

Il foglio M 537/I, isolato rispetto al resto del testo conservato, potrebbe trattare il fato dell'anima individuale.

[Ar] ... corpo ... così anche ... che ... quell'essere animato[16] che in (questo mondo) fece ... nel trapasso ... il suo proprio spirito innanzi alla vista ... e ... colpevole ... persona ... non vede ... [Av] (mancano 18 linee, quasi per intero) quando verrà il Frašegird allora sarà incatenato in eterno (in) quella prigione con Āz, Ahrimen, i demoni e le streghe, perché fu materialista e avido e (seguì) le (false) dottrine di Ahrimen ... e non (compì) gli atti (necessari) per la sua anima ... [Qr] ... e uomini potenti spariranno in quella battaglia ... rimarranno indietro. Quel ... e terranno il mondo ... saranno. In quel tempo la menzogna (? sarà) nel mondo e gli esseri umani ... e ... e i religiosi ... saranno ... fiduciosi ... [Qv] (mancano 13 linee) ... saranno colpiti da ... e dalle forze (del bene), poi ... ognuno il proprio ... e saranno bene auguranti e nella gioia ... saranno amici tra loro e desiderosi del bene dell'altro[17]. La battaglia si placherà, il combattimento si calmerà e ai religiosi, insieme ai (loro) aiutanti, giungerà una grande felicità e ... saranno grati (?) e insegneranno a (tutto) il mondo la sapienza e la conoscenza. Āz, Awarzōg, i demoni e le streghe ... (e) il Tormento tremeranno ... tempo ...

[M 537 + M 473c, medio-persiano. MacKenzie, *Šābuhragān*, II, pp. 294-8.]

ALTRI TESTI COSMOGONICI

Fra i testi cosmogonici qui presentati hanno grande rilievo quelli raccolti e tradotti da Werner Sundermann nella prima parte del suo *Mittelpersische und parthische kosmogonische und Parabeltexte der Manichäer*, la cui natura unitaria era già stata individuata da Mary Boyce (*Catalogue*, pp. 63-4) (sezione I). La pubblicazione di questi frammenti integra e, almeno per quanto riguarda i testi in lingue medio-iraniche occidentali, praticamente completa l'opera già intrapresa da F.W.K. Müller[1] e W.B. Henning[2] (Sundermann, *Parabeltexte*, p. 5).

Si tratta dei testi contenuti in un certo numero di frammenti manoscritti il cui nucleo centrale è costituito dai nn. M 1001-1031 della collezione di Berlino. Scritti per la maggior parte in medio-persiano, sono stati raccolti da W. Sundermann, senza pretesa di voler ricostruire l'ordine del manoscritto originale, nei seguenti quattro gruppi: 1. frammenti che descrivono l'attività degli dèi delle tre successive emanazioni che caratterizzano la dottrina manichea; 2. passaggi sulla creazione dei primi uomini; 3. passi che descrivono l'esistenza dell'anima prima della nascita e dedicati ad argomenti apocalittici; 4. testi non classificabili in alcuno dei gruppi precedenti. All'interno di questi quattro grandi gruppi, Sundermann classifica i singo-

[1] Müller, *Handschriften-Reste*, pp. 37-44, qui testo I.1.
[2] Andreas – Henning, *Manichaica*, I (qui testo I.2) e III, pp. 890-1 (qui testi IV.3a e IV.3c); Henning, *Sogdian Fragment*, pp. 306-18.

li frammenti in base ai seguenti due criteri: 1. *presunta attinenza* alla stessa opera; 2. ampiezza e affidabilità dell'identificazione dei contenuti.

Poco si può dire dell'appartenenza letteraria di questi testi. Pur non potendo escludere che essi siano riconducibili al profeta stesso – in particolare i frammenti raccolti nella sezione I – sembrerebbe più probabile attribuirli ad autori a lui posteriori. Infatti, se confrontati con le opere di Mani, questi testi presentano maggiore prolissità e, almeno *in alcuni casi*, una tendenza alla semplificazione nell'esposizione della dottrina. Nonostante ciò, si può dare per scontato che alcuni dei passi qui presentati risalgano, direttamente o indirettamente, al fondatore del Manicheismo. Particolarmente importanti sono, poi, i testi che trattano dell'antropologia umana, rivelando la specularità fra microcosmo e macrocosmo caratteristica della dottrina manichea, in questo simile a quella zoroastriana[1].

Per quanto riguarda la datazione dei nostri manoscritti, va segnalato, fra l'altro, che la carta di alcuni frammenti è stata analizzata dal Prof. Fujeda di Kyoto, che ha stabilito che, di regola, si tratta di carta per documenti ordinari, di origine cinese e in uso in Asia centrale tra la metà del VII e la metà dell'VIII secolo[2].

Di fondamentale importanza anche il testo cosmogonico presentato nella sezione III. Esso, che descrive la nascita del mondo nella sua successione temporale, ci è pervenuto oltre che nella versione medio-persiana, che proponiamo qui, in una versione partica (che sarà oggetto della sezione IV, p. 58 sgg.), in un esteso testo turco pubblicato da Le Coq nel 1911 (*Türkische Manichaica*, I, pp. 12-5) e in un frammento sogdia-

[1] Sundermann, *Parabeltexte*, pp. 11-2. Sulla dottrina del macrocosmo e del microcosmo nella speculazione zoroastriana ved. il recente P. Gignoux, *Man and Cosmos in Ancient Iran* (SOR 91), Roma 2003.
[2] Sundermann, *Parabeltexte*, p. 12.

no, M 716b, identificato da Henning *apud* Boyce, *Catalogue*, p. 48, come traduzione del testo medio-persiano contenuto in M 292/V. Con questa possibile eccezione, non si tratta di traduzioni dall'una nell'altra lingua, quanto piuttosto di parafrasi o versioni parallele fondate sullo stesso materiale concettuale, forse un'opera che risale allo stesso Mani.

Nelle sezioni V e VI vengono presentati i testi pubblicati da Sundermann una prima volta nel 1973 in *Mittelpersische und parthische kosmogonische und Parabeltexte der Manichäer*; in seguito furono nuovamente studiati nel contesto della sua importante edizione del *Sermone del Nous Luminoso*. Benché non si possa categoricamente escludere che si tratti della traduzione di un testo originariamente redatto in aramaico, la completa assenza di versioni manichee occidentali del *Sermone del Nous Luminoso*, la mancanza di frammenti medio-persiani e alcuni elementi interni al testo fanno pensare, piuttosto, a un'opera redatta originariamente in partico e poi trasmessa alle altre tradizioni linguistiche nelle quali essa è attestata. Di conseguenza appare improbabile che il *Sermone*, attestato in frammenti partici e sogdiani e rispecchiato in turco e nel *Trattato* cinese, sia da attribuire a Mani stesso; tutt'al più lo si può attribuire a un suo discepolo. Il rapporto fra la versione partica e quelle sogdiana, turca e cinese è complesso. Nella ricostruzione che ne fa Sundermann[1], la versione cinese deriva da un testo partico non conservato, che costituisce l'archetipo della redazione partica da noi conosciuta, dalla quale dipende, con ogni probabilità, quella attestata nei frammenti sogdiani che ci sono pervenuti. Della versione turca si può solo dire che essa non dipende né influenza le versioni sogdiana e cinese. Si fonda certo su un testo partico, ma non è possibile individuarlo con esattezza. Il *Sermone* s'inserisce in un gruppo di testi fra

[1] Sundermann, *Sermon*, pp. 19-22.

loro collegati, probabilmente derivati da una stessa fonte. Si tratta del XXXVIII *Kephalaion* copto, del *Libro dei Giganti* – in relazione al quale va segnalato che sezioni del *Sermone* e dei *Giganti* sono attestate in un gruppo di frammenti in lingua turca riconducibili allo stesso manoscritto – e del testo conservato nel frammento sogdiano M 133[1].

[1] Sundermann, *Sermon*, pp. 15-9.

I

I.1

Sul contenuto di questo testo si può dire solo che vi è esposta la discesa dell'Uomo Primordiale nel regno delle tenebre seguita dal suo riscatto che ha come protagonista il Terzo Inviato.

[/R/I/1/][1] ... e che ella[2] da lei[3] prenda ... e la tenga così imprigionata sino al tempo dell'apocatastasi[4]. E questo perché nel grande Corpo Mortale[5] in ogni tempo e in ogni ... in ogni ... [/R/II/1/] ... ha. Tutti sono ingannevoli[6] (nei suoi confronti) e non sono giusti né concordi a proposito di ciò. A causa del loro inganno loro stessi (?) e anche su di loro ... da ... e famiglia ... di questo paese ... il dominio ... [/R/III/1/] la *Mescolanza ... discese dove era giunto il Padre di quegli stessi Elementi luminosi[7] che erano stati rinchiusi nelle membra del grande Corpo Mortale[8]. E insegnò loro ogni segno che è nel Paradiso delle Luci[9] e diede loro protezione sino all'assemblea che è nel Paradiso delle Luci[10] ed essi, svelti, si diedero da fare e salirono (al cielo). E le membra della *Mescolanza che sono prigioniere nel grande Corpo Mortale, tutte tramite la capacità di questo sommo grande ... [/R/IV/1/] le forze saranno scosse. Su questo Corpo Mortale preparò e illustrò[11] ... le forze ... (mancano 3 linee) sono. Come il principe che con ... abilità ... costruisce e i suoi figli e parenti che sono in questo paese ... fatto ... costruito ... proprio ... e fatto solido ... quella fortezza ...

[/V/I/1/] Un uomo duro che sta fra i superiori e gli inferiori. Lo vestì così e lo fece grande e rapace[12] ... che egli renda con ciò sporca[13] la pioggia. E che li volga ancor più in giù verso il profondo[14] e lo raccolsero in tutte le membra e lo legarono con trecento ... ossa, *con ... cento vene, con ... pezzi di carne*, con duecento giunture, con novecento nervi[15], con ... e novemila ... [/V/II/1/] palazzi di ... i mondi ... le terre, e i figli della Luce e dell'Oscurità, di chi compie il bene e di chi compie il male furono là manifesti. E il primogenito[16], figlio degli Eoni e primo capo, rifulse in splendida forma *tra tutte quelle forze e si manifestò come* stella luminosa fra le tenebre, come uomo fra le belve e come dio tra i demoni. Così si manifestò quel dio, l'Uomo (Primordiale)[17]. ... [/V/III/1/] Ancora, (la Luce) per tutte quelle forze era come un buon pasto innanzi agli affamati: quando è posto loro innanzi, lo divorano tutto ... e ... e i figli in ... erano ... apprezzano ... [/V/IV/1/] che ebbero *paura* che quella forza che era dotata di una forma non fosse cara e che traesse loro lontani da ciò. La loro propria lode di ...

[M 1001, M 1012, M 1013, M 1015, M 1016, M 1018, M 1024, M 1029 e M 1031, medio-persiano. Sundermann, *Parabeltexte*, pp. 13-8.]

1.2

Qui si tratta della liberazione della Luce prigioniera nella Materia e poi, nel *terzo*, della seduzione degli Arconti che ha come protagonista il Terzo Inviato.

[/R?/II/1/] ... *il grande principe*[18] sarà ... e per la sua apparizione in forma visibile tutti i paesi saranno scossi perché scioglierà i legacci. In tutti i paesi vi sarà un grande terrore e le vite che sono rinchiuse in tutte le creature saranno[19] liberate e purificate e ... [/R?/III/1/] azione ... la marca di frontiera ... era manifesta. E tutte le forze che ... *esistevano* ... la radiante *figura*[20] vista e ... le forze similmente ... e secondo il numero ...

tutte le forze ... [/V?/I/1/] bellezza e forma davanti ... forse io vedo e lui ... non vede ... loro non ... era che di nuovo ... *Nous*[21] [/V?/II/1/] *Vivente ... era manifesto. Quella forte Luce si liberò e fuoriuscì e tutte quelle forze che videro quella figura furono incantate, perché mai avevano visto prima tale bellezza e lodevole figura della Famiglia Vivente[22] ...

[M 1003 e M 1025, medio-persiano. Sundermann, *Parabeltexte*, pp. 18-21.]

I.3

Questo breve e incompleto frammento tratta lo stesso argomento di I.2 e potrebbe addirittura appartenere allo stesso foglio. Su questa ipotesi si fonda la classificazione *recto/verso* fatta da W. Sundermann. Il *verso* tratta della manifestazione del Terzo Inviato, in forma femminile, agli Arconti maschi, mentre il *recto* descrive la liberazione della Luce dalla Materia.

[/R?/I/] ... il piacere sensuale, il corpo ... la prigione del *Nous* fu aperta e quella luce che vi era .... [/V?/I/] ... la figura femminile, e il desiderio nell'adeguata visione e a causa della bellezza ...

[M 1021, medio-persiano. Sundermann, *Parabeltexte*, p. 21.]

I.4

Anche se non si può dimostrare con sicurezza, è molto probabile che i frammenti M 1014 e M 1030 debbano essere uniti[23]. Ciò si deduce sia dal contenuto di entrambi i lati del foglio sia dal fatto che in /2. P./8/ i due frammenti si completano a vicenda nel formare le lettere ⟨ys⟩.

[/1a P./I/] ... e le forze che di quella luce erano piene e alle quali, poi, la portò via, erano simili a cuccioli di cane[24] quando sono pieni di cibo e vino, e la bellezza[25] che risveglia il desiderio e ... calpestano. E fanno a pezzi e schiacciano i cuccioli di

cane ... [/2a P./I/] Tutti i monti, tutti i paesi della terra, tutte le mura, tutti i depositi[26] della terra, tutte le disposizioni[27] ... tutte ... che in ... paesi dell'atmosfera ... tutti i paesi del cielo ...

[*M 1014 e M 1030, medio-persiano.* Sundermann, *Parabeltexte*, pp. 21-2.]

1.5

Questo è l'unico frammento di questo gruppo dove compare *Narisah*, *il nome che nei testi* medio-persiani di Turfan è abitualmente attribuito al Terzo Inviato.

[/1a P./I/1/] ... duri[28] e lo zodiaco[29]. Da tutti i regni dell'atmosfera, da tutti i regni della terra, da tutte le montagne, da tutti i depositi, da tutte le fonti ... [/1a P./III/1/] ... il sapore ... distrutto ... [/2a P./I/1/] ... l'amatissimo padre Narisah ... [/2a P./II /1/] diede notizia (*di quelli*) che erano Signori del *mondo* intero, ed egli tutti i portatori del *Nous*[30], che portano frutto in tutti i paesi superiori e inferiori e tutti ... i luminosi ...

[M 1007 e M 1027, medio-persiano. Sundermann, *Parabeltexte*, pp. 23-4.]

1.6

Su entrambi i lati del manoscritto si riconoscono i resti di due colonne, di cui una leggibile. Si tratta di un testo di argomento cosmogonico, dove si descrive la sconfitta delle forze delle tenebre per mano del Terzo Inviato e dei suoi collaboratori, forse identificabili con il Re della Gloria e l'Ornamento dello Splendore.

[/1. P./II/1/] ... e dal Paradiso delle Luci avanzò così come una potente armata nella quale sono riunite molte Forze. E il suo principe fu sconfitto in battaglia e con vergogna ... saccheggio ... [/2. P./I/1/] distruzione sono costruiti, ed egli (?) stesso si mosse attraverso l'*enthymesis* di tutte (le cose). Ed es-

si penetrarono nel *Nous*. Ed egli quella grandezza[31] che, al di fuori della sua, fu fatta a pezzi[32] ...

[M 1009, medio-persiano, Sundermann, *Parabeltexte*, pp. 24-5.]

I.7

Si tratta di un vasto frammento che conserva su entrambi i lati i resti di quattro colonne di testo. Il *recto* presenta una descrizione delle membra del corpo umano che non ha paralleli nell'intera letteratura manichea. Essa è preceduta da un breve passaggio sulla natura delle stelle, che si giustifica sulla base del parallelismo fra microcosmo e macrocosmo. Infatti, così come gli astri luminosi abitano il firmamento composto dalle pelli degli Arconti demoniaci, l'anima è prigioniera del corpo. Il *uerso* è interamente dedicato alla creazione dell'umanità, nella quale il demone femminile Āz svolge un ruolo centrale.

[/R/I/1/] ... in un tempo precedente, le stesse Luci che rilucono nel cielo, in quanto parte dello Spirito Vivente, sono state inquinate dal culto dei demoni[33] ... poi con la forza della (sua)[34] abilità sono (nuovamente divenute) pure e incontaminate e furono liberate dal culto dei demoni ... queste ... ed esse ... la creazione[35] con ... sono legati/e ... Nel corpo mortale delle demonesse preparò per loro casa e parte. Ma i saggi che conoscono sé stessi, debbono ... [/R/II/1/] con ragione ... la Luna ... il (corpo) materiale è diviso, che esse stesse sono sette demonesse. La prima è la pelle, la seconda la carne, la terza le vene, la quarta il sangue, la quinta i nervi[36], la sesta[37] ... [/R/III/1/] ... è divisa (in quelli) che sono sulle mani e (quelli) che sono sui piedi. Diciotto sono sulle mani e diciotto sui piedi. E il conto di ognuna di esse (dà) cinque dita ... grandi vene ... un gomito ... in tutto nove (membra) [/R/IV/1/] ... in esso trecentosessanta parti di trecentosessanta forme che provengono da trecentosessanta angeli ... [/V/I/1/] (la demonessa delle vene) ha tutte le membra interne di fuori, e portano via tutte le vene che sono nel suo corpo mortale e intorno a tutte le membra interne ... [/V/II/1/] e l'Invidia e i bacili e i

secchi ... altri che ... hanno, che sono concepiti fuori, nel corpo mortale. Questi sono tutti come bestie selvagge che vivono nei deserti, sulle montagne, nelle steppe, nelle foreste ... [/V/III/1/] ... voluto, che ella[38] seppellisca tutto (ciò che è) materiale, e tutti *i suoi aspetti, in quel corpo mortale* e che in esso comandi. E lei (possiede) legacci di [/V/IV/1/] escrementi. Tali sono queste dodici porte di quella mescolanza. Similmente, nell'infante saranno costruite le dodici porte dei cieli[39]. Ed ella ha fissato le sfere, i segni zodiacali e le stelle alle singole membra. E (ha creato *in esso*) *il movimento discendente* e quello ascendente e ... i depositi, i monti, le valli (e) le foreste. Le fonti, le sorgenti, i fiumi, i mari, le rive, i laghi, le mura, le fosse e tutto ...[40]

[M 1004, M 1005, M 1008 e M 1010, medio-persiano. Sundermann, *Parabeltexte*, pp. 25-9.]

1.8

Dal contenuto appare chiaro che questo frammento è strettamente collegato con il gruppo precedente di cui, tra l'altro, riassume un passaggio. In questo testo si sottolinea in modo ancor più evidente la funzione dell'essere umano quale prigione della Luce, che caratterizza la speculazione manichea. Il *verso* contiene la descrizione della creazione di Adamo per mezzo della demonessa Āz. Assommando le informazioni fornite dal nostro frammento a quelle contenute nel precedente testo, abbiamo: 1. la descrizione delle parti del corpo umano; 2. un'illustrazione della creazione dell'uomo quale costruzione di un organismo microcosmico e 3. una rappresentazione della creazione del primo uomo come prodotto dell'attività demoniaca[41].

[/R/II/1/] ... Ed ella[42] creò questo Corpo Mortale, il microcosmo, per esserne rallegrata[43]. E lo riempì di inganno, di illusione e *di divisione, poiché nel grande Corpo Mortale vi sono* parecchie forze molto ingannevoli... [/R/III/1/] ... rinchiusi ... e per questo fatto incapaci di sollevarsi su di esso e neanche di essere assalitori[44] ... [/R/IV/1/] nel microcosmo corporeo vi erano illusione e inganno. E voleva farne sua proprietà ed esserne

rallegrata[45]. Perciò, questo Corpo Mortale (simulò) amore... [/VI/I/1/] giorni, ore, periodi di dieci secondi. Così come vi ho detto, con grande abilità saranno in lui seminati legami con tutte le forze ... [/V/II/1/] ... Quindi tutte quelle forze che erano ugualmente partecipi di quella progenie dettero a lei la propria progenie e le (proprie) membra. Tutte furono raccolte e ...[46] [/V/III/1/] è stato distrutto. Con ciò che è stato distrutto costruirà un qualcosa[47] e quella bella figura (così) desiderabile era somigliante a questo qualcosa puzzolente e devastato. Le forze che in quel periodo generarono la progenie furono tutte molto felici e tutte furono orgogliose di ciò. E loro ... [/V/IV/1/] ... veda (?) quello che è loro estraneo, quello che in ogni tempo esiste in corrispondenza di questi, ed essi con abilità ...

[M 1002, M 1006, M 1017, M 1023, M 1028, M 9000, medio-persiano, Sundermann, *Parabeltexte*, pp. 29-33. Trad. inglese di ll. 456-65 in Asmussen, *Manichaean Literature*, p. 135.]

I.9

Si tratta di un frammento unico e isolato; il *recto* contiene una descrizione della crescita dell'anima prima della nascita, mentre il *verso* descrive forse l'ascesa dell'anima del giusto dopo la morte nella Colonna di Gloria.

[/R?/II/1/] *Sulla grandezza*[48].

... aumenta. La loro bellezza, la loro forza, la loro saggezza aumentano e sono fatte crescere e diventano più grandi e crescono sempre (più) e prosperano e loro ... paese ... [/V?/I/1/] quelli che sono fuggiti da ciò osservano. In quel regno che non è diviso, nel (momento del)la vittoria di coloro che sono degni di lode ... al Paradiso delle Luci di Sröš-ahrāy...

[M 1011, medio-persiano. Sundermann, *Parabeltexte*, pp. 33-4.]

II

Se si escludono i frammenti raggruppati nel testo I.1, *M 100* è il più lungo brano continuo pubblicato da W. Sundermann in questa collezione. Si tratta probabilmente di un foglio doppio, disposto su quattro colonne, del quale una sola metà reca, almeno in apparenza, un testo. Pur trattando di argomenti cosmologici, certamente non appartiene allo stesso manoscritto dei testi raccolti nella sezione I, sia per motivi paleografici sia per ragioni formali e stilistiche. Qui si rappresenta la creazione della terra, per opera dello Spirito Vivente (Mihr yazad), a partire dalle salme dei demoni morti, nonché la prigionia di altri demoni sulla terra, seguita da un *excursus* demonologico.

[/R/I/1/] ... pioggia ... come grandine ... e come tuono e grandine quando piove dalle nubi. *In tutti i paesi risuonarono* urla e grida (mentre) trascinavano ciò che poteva essere trascinato[49]. Essi furono lanciati giù dal cielo. Al momento di essere scaraventati giù e di cadere al suolo, le urla di chi veniva scaraventato giù erano simili a grida strazianti, a lamenti, a gemiti, a (urla) di spavento[50] e ... quando erano scaraventati giù dal cielo sulla terra [/R/II/1/] ... le terre furono costruite a partire da ciò. Ed egli, su quella grande Māzman[51] ... Vi sono alcuni che ... e quello ... e il grande cielo delle terre inferiori. Sopra quella Māzman furono innalzate tutte le terre, i diversi archi, le diverse volte e i diversi depositi[52]. Ed egli li costituì in una terra. E nei diversi canali e stratificazioni ... entrò, colui che tiene le province di confine. (2 linee lasciate vuote) Mihr yazad aveva formato le fondamenta di tutte le terre come un architetto impegnato in un cantiere[53], che impiegava degli operai e non era fragile (??) ... portano. Ed egli stesso, con maestria, innalza e costruisce tutto il fabbricato di quel palazzo, egli ugualmente divide il palazzo nelle (sue) diverse stanze con abilità ... [/V/II/1/] ... il palazzo ... che vuole costruire. E con quella confacente materia che gli hanno portato soma per soma, fardello per fardello[54] egli stesso costruisce abilmente il grande e possente campo di battaglia. (2 linee lasciate vuote). Così Mihr

vazad con la sua stessa *wyrryb*, vigoria e abilità costruì tutti i mondi inferiori e tutte le terre, così come io vi ho detto che quella costruzione della terra non tutto ... [/V/II/1/] le terre mescolate. E quei demoni Mazan[55] ... prigionieri ... erano quelle ... alte montagne ... e quelli che sfrisciavano ed erano sani ... quelli che sono adatti a essere incatenati laggiù ... li trascinò nella prigione e li incatenò sotto terra ... *sry()'n*, oppressori, Mazan, impostori, ladri, aggressori, assalitori e attaccabrighe senza numero ... [/V/III/1/] ... ve ne sono di piccanti che arrostiscono e tagliano a pezzi sino alla morte; ve ne sono di dolci che, a causa della loro dolcezza, bruciano e scottano più del fuoco; ve ne sono di amari che sono divenuti duri per il veleno della loro bile. Questi sono i cinque sapori capitali della tirannia che provengono dal principio (stesso) dell'oscurità, i sapori dei corpi oscuri. Da ognuno di questi cinque sapori mille e mille sapori sono suddivisi ...[56]

[M 100, medio-persiano. Sundermann *Parabeltexte*, pp. 37-41. Trad. inglese di ll. 705-22 in Asmussen, *Manichaean Literature*, p. 134.]

III

W. Sundermann, confrontando le diverse versioni nelle quali ci è pervenuto questo testo, identifica la seguente sequenza: 1. Versione partica IV.1 + IV.2/R. L'Uomo Primordiale combatte i demoni e abbandona loro i suoi cinque figli; 2. Versione partica M 21/R + IV.2/V + IV.3/R + IV.4/R + versione medio-persiana III.1/R + M 21/R (partito). La Madre dei Viventi e lo Spirito Vivente vanno in aiuto dell'Uomo Primordiale. Appello e Risposta; 3. Versione turca. L'Appello e la Risposta risalgono alla presenza della Madre dei Viventi e dello Spirito Vivente, questi ultimi innalzano anche l'Uomo Primordiale, ma lo separano dai suoi cinque figli. Creano i dieci cieli e lo zodiaco. Il testo partico tradotto come IV.3/V e quelli medio-persiani III.1/V e III.2 sono paralleli a parti del manoscritto turco; 4. il brano III.3/R? della

versione medio-persiana descrive l'attività meteorologica dei demoni, mentre 5. III.3/V? contiene un episodio della lotta di Adamas con il *mostro marino*. Il frammento sogdiano M 716b presenta una versione parallela di questo passo. I testi III.4 medio-persiano, IV.4 partico e il testo medio-persiano 3.5 nella *numerazione* del suo editore, qui non tradotto perché troppo frammentario, sono di collocazione incerta (Sundermann, *Parabeltexte*, p. 42).

III.1

Il contenuto di questo frammento è illustrato sopra ai punti 3 e 4. Se la descrizione della battaglia combattuta dall'Uomo Primordiale e del soccorso che gli presta il dio «Appello» sul *recto* non presenta problemi, l'interpretazione del *verso* è più complessa. In particolare vi si menziona un patto stretto dall'Uomo Primordiale e dai suoi figli con lo Spirito Vivente, cui sono testimoni, con evidente anacronismo, la terra e il cielo, il Sole e la Luna.

[/R/1/] ... oppresso come un tenero pastore fra le bestie selvagge, (come) un marinaio nel mezzo del mare in tempesta, come un principe in mezzo alla battaglia e al combattimento. Ed essi mandarono a lui l'Appello, come una lettera (legata) su una freccia tirata nella città. Veloce e in fretta egli si inabissò, come un masso che cade nel mare. E mostrò cinque buoni presagi. Primo ... secondo: salute, terzo ... quarto ... feriti ... quinto ... [/V/1/] detto: «... io non vi uccido, (anzi) vi lascio là». Essi furono contenti e strinsero (il seguente) giuramento con Ohrmezdbay: «Per la terra e il cielo, per il Sole e la Luna, le due luminarie, (le due) lampade che sono il tuo diadema e la tua corona, rispetta il contratto con noi»[57]. Egli giurò: «Se non peccate, io non vi punirò». Divennero suoi alleati e imprigionarono e uccisero i demoni ...

[M 819 e M 2154, medio-persiano. Sundermann, *Parabeltexte*, pp. 43-5. Trad. inglese di ll. 797-805 in Asmussen, *Manichaean Literature*, p. 121.]

III.2

Questo piccolo frammento contiene su entrambi i lati poche righe disposte su un'unica colonna e dedicate alla creazione dei cieli e delle terre.

[/R/I/] creazioni ... in molte case e abitazioni. Legò e imprigionò là dentro l'esercito dei demoni (2 linee lasciate vuote) Un altro sulla Sfera dove aveva legato i dodici segni zodiacali e i sette pianeti[58]. Lamento ... [/V/I/] ... da sopra. Allora gettò giù gli escrementi e la carne mutilata eccedenti nel fabbricato del cielo[59]. (Da ciò) egli costruì otto terre. Allora Mihr yazad indossò tre vesti. Ai demoni ... fu manifesto ... Fosse, veleno ... fuoco ...

[M 853, medio-persiano, Sundermann, *Parabeltexte*, pp. 45-6.]

III.3

Il *recto* di questo frammento disposto su due colonne propone una descrizione dell'attività dei demoni che abitano l'atmosfera; in particolare qui si tratta delle formazioni nuvolose. Il passo ha un parallelo in Böhlig – Polotsky, I, pp. 24, l. 16-244, l. 20 e in M 7981/I/R (ved. testo I.2,2 a pp. 20-2). Il *verso* presenta un brano tratto dal combattimento di Adamas contro il mostro marino sorto da quella parte di sostanza demoniaca che era caduta in mare. L'ordine *recto* / *verso* non è certo.

[/R?/I/1/] La nuvola ... (è come) una donna incinta ... Il ramaio, l'indolenza, la regina arsacide, ha lasciato nell'acqua, la principessa ... la donna al giardino ... che si lamenta ... inseguono i demoni oscuri. Da quella nube che sorge dai demoni oscuri fuoriesce l'aria, in ubbidienza[60]. Le demonesse che da essa fuggono fanno danno ovunque giungono, sinché non vengono scacciate. Le nuvole, che (provengono) dai demoni del vento ... [/R?/II/1/] ... i demoni dell'acqua (e) i demoni del fuoco, da essi fuoriescono pioggia e fulmini. Gli angeli incate-

nano i demoni. Ovunque giungano (i demoni) fanno danni agli alberi e agli animali. La Vergine della Luce ... gli dèi e ... tipo di luce ... e suonano ... che sono scaldati ... nei dodici mesi ... nelle quattro parti, estate e ... [/V?/I/1/] ... il Nuovo Eone, la sfera, le tre ruote[61]. Quindi la mescolanza si trasformò (dividendosi) in secco e umido e piovve[62] e quella parte che cadde in mare trovò là il suo proprio Sé[63], il patto delle *tre* fosse. Il mare era per lui (come) il grembo materno. Il fuoco ... sé stesso *nato* ... *che vinca*, *sorse* dal *mare*. Cinque cose volle fare. [/V?/II/1/] ... come un elefante su un *ngurg*. Lo scaccia così, come il vento una nuvola, l'afferra così con forza, come un uccello ... e fu spinto (?) nella regione settentrionale come una gazzella nella zona di caccia. Lo gettò giù, la testa a oriente e i piedi a occidente, tra quattro montagne, la cintola a settentrione, il volto a meridione, come un leone in trappola[64]. (Pose) il piede sinistro su petto e collo, il piede destro ...

[*M* 263f, *M* 292 e *M* 5228, medio-persiano. Sundermann, *Parabeltexte*, pp. 46-9.]

III.4

[/1. L./II/1/] ... così sono preparati ... un pastore verso gli agnelli ... nuvola, dietro la Vergine della Luce come una rocca[65] [/2. L./1/1/] ... *Nous* e fede ... Decimo: la ferita dello Spirito Vivente. Undicesimo che ... potente. Dodicesimo ...

[M 765i, medio-persiano. Sundermann, *Parabeltexte*, p. 49.]

IV

A testimoniare l'importanza per i Manichei della materia trattata, quattro manoscritti diversi conservano la versione partica del testo medio-persiano tradotto nella sezione III. Benché la parte maggiore del testo sia contenuta in uno solo di questi codici frammentari, vi sono passi per

i quali i manoscritti si sovrappongono, rendendo possibile la realizzazione di un'edizione critica, per quanto rudimentale. I codici ricostruiti sono i seguenti: IV.1, costituito dai frammenti M 316 e M 801d; IV.2: M 8400; IV.3: M 211, M 5008, M 2203, M 2205, M 3840; IV.4: M 2082. A essi si deve aggiungere il codice M 21, pubblicato da Andreas – Henning, *Manichaica*, III, pp. 890-1, e poi da Boyce, *Reader*, pp. 59-60.

IV.1

Nella mano del cacciatore ... acceso nella mano di un uomo. Come un eroe che non rovina la (sua) freccia in una trappola (?), ma che si volge verso gli assalitori e i (loro) comandanti, così si comporta Ohrmezdbay con le cinque luci. Le gettò innanzi ai demoni, come foraggio e ... davanti ai bovini, e quando i demoni (giunsero) al fuoco ... subito si sollevò ... reclamando[66] ...

[Testo IV.1, composto da M 316 *recto* e M 801d *recto*, partico. Sundermann, *Parabeltexte*, pp. 50-1 e 52. Trad. inglese di ll. 938-47 in Asmussen, *Manichaean Literature*, p. 121.]

IV.2

... il cacciatore ... come un leone ... nobile ... lo Spirito Vivente ... sono stati legati (come) pesci all'amo, (uccelli nella) pania, fiere ... (mosche nel) miele, come ... nelle budella[67], ... e (come) i coltelli ingannano i cani[68], così egli afferrò i demoni tramite le cinque luci. Ohrmezdbay avanzò verso la terra oscura come un leone verso un possente ... e (come) un forte aggressore contro la fortezza nemica ... e fece a pezzi i demoni e afferrò[69] l'oscurità della terra[70] come una punta di freccia un ..., come un'ascia un albero, come un forte aggressore una fortezza. E per un lungo periodo rimase là dentro. Ed egli ... nemici ...

[Testo IV.2/R + IV.1/V, ottenuto collazionando M 316 *verso* e M 801d *verso* con M 8400 *recto*, partico. Sundermann, *Parabeltexte*, pp. 50-1 e 52-3.]

IV.3a

[Intestazioni di pagina: La preghiera della Madre dei Giusti e La battaglia di Ohrmezdbay.]

E quando i demoni del vento vennero a sapere che ... come tosta schiera lo assalirono tutti nel regno del vento. Allora Ohrmezdbay pregò sua madre, e sua madre pregò così il Dio Giusto[71]: «Invia un aiutante a mio figlio, che ha compiuto il tuo desiderio e (ora) si trova nel bisogno ...».

[M 21 *recto*, partico. Andreas – Henning, *Manichaica*, III, p. 890, Boyce, *Reader*, p. 59. Trad. inglese in Asmussen, *Manichaean Literature*, p. 122 e in Klimkeit, *Gnosis*, p. 224.]

IV.3b

... che (tu) costruisca. E i cinque figli ... forti ... proprio ... aiutante ... si rallegrano (?) ... la Madre dei Giusti ... lo Spirito Vivente ... avanzarono verso la zona di confine e videro Ohrmezdbay in mezzo ai nemici come un pastore preso dalle bestie selvatiche ... preso dalle onde e un principe preso in battaglia dal nemico. Immediatamente gli inviarono il dio Appello come un salvacondotto[72] e una freccia che si tira in una fortezza. Veloce e di fretta come ... egli porta ... auspicio ...

[Testo IV.3/R + IV.2/V + IV.4/R, ottenuto collazionando M 211 *recto*, M 5008 *recto*, M 2203 *recto*, M 2205 *recto*, M 3840 *recto* con M 8400 *verso* e con M 2082 *recto*, partico. Sundermann, *Parabeltexte*, pp. 51-2 e 53.]

IV.3c

... il dio (Appello) discese velocemente. Fendette le schiere dei demoni e diede a lui (Ohrmezd) la salvezza da parte del Padre e dell'intero Regno (delle Luci). Egli parlò: «Raccogli le

tue membra, che il tuo salvatore è giunto». E Ohrmezdbay si rallegrò della felice novella e creò il dio Risposta e ambedue andarono ... la Madre dei Giusti (il dio) Risposta ...

[M 21 *uerso*, partico. Andreas – Henning, *Manichaica*, III, pp. 890-1, Boyce, *Reader*, pp. 59-60. Trad. inglese in Asmussen, *Manichaean Literature*, p. 122 e in Klimkeit, *Gnosis*, p. 224.]

IV.3d

... onore sono. Cinque luci ... la Madre dei Giusti ... puro ... il Padre e ... resero omaggio ... fatto e ricevette lodi dal padre e da tutti gli dèi ... e su ...

[M 211 *uerso*, M 500g *uerso*, M 2203 *uerso*, M 2205 *uerso*, M 3840 *uerso*, partico. Sundermann, *Parabeltexte*, pp. 51 e 54.]

IV.4

... secondo ... quarto ... quinto ... sette pianeti su ... settimo, che il Sole e la Luna ...

[M 2082, partico. Sundermann, *Parabeltexte*, pp. 52 e 54.]

V-VI

Quella tradotta qui di seguito è la sezione cosmogonica tratta dall'inizio del *Sermone del Nous Luminoso*[73] (ved. sotto, p. 193 sgg.). I manoscritti M 5185 e M 5187 integrano il testo contenuto in M 351 *uerso*, consentendo di colmare alcune lacune di quest'ultimo. Nella ricostruzione proposta da Sundermann nel 1992, la sequenza dei frammenti è la seguente: M 351 *recto* – M 384 *recto* + M 2067 *recto* + M 4517 *recto* + M 5190 *recto* + M 5682 *recto* (tutti appartenuti a uno stesso codice) – M 351 *uerso* (integrato con M 5185 e M 5187) – M 384 *uerso* + M 2067 *uerso* + M 4517 *uerso* + M 5190 *uerso* + M 5682 *uerso* (tutti appartenuti a uno stesso codice)[74].

[*Intestazioni di pagina dei primi fogli*: È iniziato il (Sermone del) *Nous* luminoso e Il (Sermone del) *Nous* luminoso.]

[/1/] Omaggio al Padre, lode (al Figlio), onore allo Spirito Santo[75], preghiere (alla) Gloria della Religione, elogio al *Nous* Luminoso[76]. [/2/] In quel tempo, quando lo Spirito Vivente (e) la Madre dei Giusti ascesero dalle Tenebre in compagnia di Ohrmezdbay con le cinque luci, le cinque schiere ahrimaniche erano avvinghiate alla luce come mosche al miele[77]. [/3/] Allora dalla Mescolanza delle cinque luci con le cinque schiere ahrimaniche fecero la terra e (il cielo). [/4/] Così lo Spirito Vivente (e) la Madre dei Giusti compirono la (Creazione) della Vita e (posero) dentro di essa i dieci cieli, l'unica (sfera)[78], i due carri[79], le tre vesti[80], (le tre ruote, le tre) fosse, le quattro mura[81] (e il monte Sumeru)[82]. [/5/] Le cinque schiere ahrimaniche furono incatenate alla terra e al cielo (per mezzo di tredici) forze, ossia le (cinque) luci, i cinque figli dello Spirito Vivente, l'Appello e la Risposta e, tredicesima, la Colonna di Gloria[83]. [/6/] Le cinque luci sono (come una prigione) e le (cinque schiere) ahrimaniche come i prigionieri (in) una prigione. I cinque figli dello Spirito Vivente sono i carcerieri, Appello e Risposta i sorveglianti notturni[84] (e), tredicesima, la Colonna di Gloria è il principe del mondo intero. [/7/] Poi, quando Āz (posò lo sguardo) su quell'armoniosa creazione[85] ingannò Šaqlūn e Pēsūs[86] e formò una sua propria creazione. (lacuna) (Ed essi fecero gli uomini a) immagine (del macrocosmo) e così fecero il microcosmo[87]. Lo fecero perfettamente simile al macrocosmo in ogni cosa nel ... e nell'apparenza (coi dieci) cieli, le costellazioni, tutte ..., le otto terre (con dentro) i demoni, con le (tre) fosse, le quattro mura (l'oceano e i fiumi)[88], la terraferma e i mari[89], (la flora e) la fauna, le montagne e le foreste, (coi giorni e) le notti, l'inverno e l'estate[90], gli anni (e i mesi) ...

[M 351, M 5185 e M 5187, combinati con M 384, M 2067, M 4317, M 5190, M 5682, partico. Sundermann, *Parabeltexte*, pp. 54-7; Sundermann, *Sermon*, pp. 44-6 e 62-3.]

VII

I frammenti M 183 e M 3404 appartengono a un foglio doppio, non collocato al centro di un fascicolo, che dovette contenere 16 linee per pagina. Il frammento M 354 fornisce un parallelo al testo contenuto nella seconda metà del nostro foglio. Il *recto* della prima parte descrive il Regno delle Luci, il *verso* il Regno delle Tenebre. Entrambi i lati della seconda metà narrano la creazione del Sole e della Luna.

[Intestazioni di pagina: /M 183/I/V/ Istruzione, /M 183/I/R/ Insegnamento, /M 183/II/V/ ..., /M 183/II/R/ ... su (?); /M 354/V/ Istruzione di[91], /M 354/R/ Insegnamento.]

[/I/R/I/] E non l'ira, non la cupidigia, non l'inganno, non ..., non ..., non la distruzione, non la rapina, non il peccato, non la fame, non la sete, non il freddo, non il caldo, non il dispiacere, non la pena, non il dolore, non la malattia, non l'età, non la morte, non da ..., e neanche l'odio. E di buona sorte ... fortunato chi ... [/I/V/I/] e anche quello ... che Ahrimen e i demoni erano impegnati in una battaglia nei cinque Antri[92], l'uno più profondo dell'altro. E Āz, madre dei demoni, dalla quale procedono tutti i peccati, dai cinque Antri nelle cinque sorgenti velenose e nei cinque sapori ... salato, acido, (piccante, dolce) e amaro ... in cinque ... [/II/R/I/] Alla Prudenza[93] ... (da)lle cinque luci ... preso. Ed egli aveva due carri, ognuno fatto con cinque mura[94]. Da fuoco e luce puri fece il carro del Sole, e in ogni singolo muro fece dodici porte, in totale sessanta porte. Dal vento e dall'acqua immortale fece, inoltre, il carro della Luna, e in ogni singolo muro [/II/V/I/] fece quattordici porte, in totale settanta porte. Inoltre, pose cinque angeli

(forgiati) dalla purezza delle cinque luci nel carro del Sole e cinque nella Luna[95] ... gli angeli ... E avevano costruito così questi due carri come chi in un mare orribile costruisce un traghetto per le buone azioni. Inoltre i corpi dei demoni ...

[M 183, M 354 e M 3404, partico. Sundermann, *Parabeltexte*, pp. 61-4. Trad. inglese di ll. 1207-27 in Asmussen, *Manichaean Literature*, pp. 134-5.]

VIII

Secondo Sundermann (*Parabeltexte*, pp. 66-7) il *recto* di questo frammento tratta della ruota dello zodiaco, ma potrebbe invece descrivere l'azione delle tre ruote del vento, dell'acqua e del fuoco, mentre il *verso* espone la liberazione della Luce prigioniera per mezzo dei carri della Luna e del Sole fornendo alcuni particolari unici nel panorama del Manicheismo orientale. Dietro questa descrizione vi è certamente l'idea che il Sole sia, per sua natura, preposto a liberare la Luce contenuta nei demoni caldi, e la Luna quella dei demoni freddi; al riguardo ved. il testo precedente.

[/R?/II/1/] ... quello che da sotto in su ... ascende ... così da sopra la *Ruota scende e pieno di Luce sale (nuovamente) ... la forza ...in tutti ... [/V?/I/1/] ... sono pieni di quella (Luce) che hanno inghiottito e, quando questi due Carri luminosi li scuotono e li agitano, allora quella Luce con la quale si erano mescolati è purificata ...

[M 1208, ll.1299-322, medio-persiano. Sundermann, *Parabeltexte*, pp. 66-8.]

IX

Il testo presentato qui di seguito contiene brani tratti dalla narrazione manichea su Adamo (Gēhmurd) ed Eva (Murdiyānag) e rispecchia la

versione abbreviata che ci è stata trasmessa da al-Nadīm (ved. Dodge, *The Fihrist*, II, pp. 783-6). In esso sono riuniti i frammenti M 5566, M 5567 e il gruppo M 4500-4503, di cui l'Accademia di Berlino e Brandeburgo conserva solo un negativo fotografico. In particolare la collazione col frammento M 4501 è essenziale per la corretta comprensione di M 5566 /R/II/1-8 e /V/I/1-8.

IX.1

[/R/I/1/] ... scambiò con lei[96] parole lussuriose e immediatamente s'accese di lussuria ed egli ... la *condusse ... in tutti ... Gehmurd ... [/R/II/1/] ... così disse: «Come (hai?) *sopportato e ... (di) noi sia stato contento e da noi sia stato ...» [/V/I/1/] ... dipinto ... gli angeli ... il nome chiamato ... questi angeli ... e altri ... Gēhmurd ... [/V/II/1/] Murdiyānag ... ed era ... nuda davanti a Gēhmurd ... quando ... ed era adornata di stregoneria e ... quando Gēhmurd ... allora egli ...

[M 4500, medio-persiano, Sundermann, *Parabeltexte*, pp. 70-2.]

IX.2

[/R/I/1/][97] ... nella furia, e dietro di lui vengono. Immediatamente adagiò quel bambino per terra e disegnò sette linee intorno a lui e (pronunciò) su di lui i nomi dei Viventi e dei Santi. Ed egli disse così: ... e fuggiti (?)... sono tutti ... [/R/II/1/] ... e bramosi. Allora ... stavano e da lontano il bambino ... che se Gehmurd lo avesse sollevato da quelle linee allora loro glielo ... avrebbero rubato ... Gēhmurd volse il viso al sommo Paradiso delle Luci e disse così: «Voi ... [/V/I/1/] ... e forte ... fatto ...» scagliò quella maledizione e (fece) quel giuramento ... questo bambino latte ... dare. E Gēhmurd si chinò e sollevò quel bambino da terra e disse così: «[/V/II/1/] ... andate ... e gettate il maleficium della morte nelle sorgenti d'acqua cosicché se quel bambino (ne) berrà, morirà velocemente». Ed egli ordinò alle streghe[98]: «Nessuna di voi a lui ... quel bambino ...».

[M 5566 e M 4501, medio-persiano. Sundermann, *Parabeltexte*, pp. 72-3.]

IX.3

[/R/I/1/] e (per) ottant'anni, sinché non si unì nuovamente (con) Murdiyānag, visse secondo giustizia. E nei molti anni che Murdiyānag visse con Gēhmurd, non restò gravida di lui e tutte le forze (ne) erano afflitte ... [/V/II/1/] e ... *sia*[99] e allora Murdiyānag era afflitta e davanti a Šaqlūn e a tutte le forze di Šaqlūn giurò gravemente e disse così: «Voi in ... qualcosa ...».

[M 5567, medio-persiano. Sundermann, *Parabeltexte*, pp. 74-5.]

X

Il testo conservato nel frammento medio-persiano M 8101, disposto su due colonne, è particolarmente importante perché ci trasmette alcuni brani di una teoria cosmogonica estranea al Manicheismo, ma che potrebbe provenire da ambienti mazdei. Si tratta di una versione del mito dell'uovo cosmico evidentemente caratterizzata da un forte dualismo, che in alcuni tratti ricorda quanto ci viene narrato da Plutarco sulla religione dei Persiani e che, forse, risale a Teopompo. Sul mito dell'uovo cosmico in ambito zoroastriano non abbiamo solo fonti secondarie, tutt'altro. Uno studio del compianto K. Hoffmann[100] ha mostrato che testimonianze in proposito sono certamente rintracciabili nella letteratura zoroastriana e svelano un retroterra indo-iranico.

[/R/I/1/] ... *mescolanza* e considerano che provengono da un uovo e da un seme. A proposito di tutti gli dèi e degli Amahraspand[101], nelle loro scritture si dimostra che gli dèi con gli dèi e (gli Amahraspand con gli Amahraspand) ... [/V/I/1/] ... e uscito *hwm*[102]. Allora divise quell'uovo in due parti. Da *una parte di quell'uovo che era stato diviso e spaccato*, la superiore, (fece) il cielo ... [/V/II/1/] ... e tutte le creature che vivo-

no sopra di lei[103] provengono da là. Così, mescolano insieme liberamente buone azioni e peccati, Luce e Tenebra. E sono così, che a Dio, Signore di tutti …

[M 8101, medio-persiano. Sundermann, *Parabeltexte*, pp. 79-80.]

Parte Seconda

TESTI MEDIO-IRANICI II

Il «Libro dei Giganti» di Mani

a cura di Enrico Morano

INTRODUZIONE

Il *Libro dei Giganti* è citato da diverse fonti, sia manichee, sia ostili al Manicheismo, tra le opere attribuite allo stesso Mani e incluse successivamente nel «canone» delle Scritture[1]. Il riferimento più antico al libro ricorre nei testi copti di Madīnat Mādī: la lista delle Scritture canoniche è presentata in diverse opere copte[2] e la forma più comune è la seguente: (1) *Vangelo* (τὸευαγγέλιον) (2) *Tesoro di Vita* (θησαυρός) (3) *Pragmateia* (πραγματεία) (4) *Libro dei Misteri* (μυστήριον) (5) *Libro dei Giganti* (γίγας) (6) *Epistole* (ἐπιστολή) (7) *Salmi* (ψαλμός). In due di queste citazioni troviamo, al posto del *Libro dei Giganti*, una denominazione diversa: in *Salmi* 46, 30 il quinto posto è occupato dal titolo *pĕōme unsalašire*, nome che probabilmente rappresenta una traduzione del greco γίγας[3], e in *Kephalaia* V 25 troviamo al quinto posto un'opera enigmatica scritta «per i (*oppure* su richiesta dei) Parti»[4]. Sempre come opera di Mani il *Libro dei Giganti* è citato anche nel *Compendio* cinese[5] che lo definisce *chü-huan* «Scrittura degli uomini potenti (*cioè* eroi)» e nel *Fihrist* di al-Nadīm col titolo arabo *Sifr al ǧababira* «Libro dei Giganti»[6]. In una lettera scritta in partico e

[1] Sul canone delle Scritture manichee ved. vol. I, p. XVII sg.

[2] *Omelie* 25, 2-5; *Salmi* 46, 21-47, 4; *Kephalaia* V 22-6 e 148; in *Omelie* 94, 18-95, 6 la lista è frammentaria e alcune opere hanno una posizione diversa. Per una rassegna esauriente delle citazioni delle opere canoniche ved. Reeves, *Jewish Lore*, pp. 9-19 e anche Gardner – Lieu, p. 151 sgg.

[3] Ved. Reeves, *Jewish Lore*, pp. 10 e 34 nt. 10.

[4] Ved. Reeves, *Jewish Lore*, pp. 10 e 34-5 nt. 11.

[5] Ved. questo volume p. 337 sgg.

[6] Per la citazione di al-Nadīm ved. vol. I, p. 331. Per una rassegna critica completa delle fonti che citano il *Libro dei Giganti*, si rimanda a Reeves, *Jewish Lore*, pp. 9-24.

indirizzata a Mār Ammō[1] il libro presenta il titolo partico (o medio-persiano?) *Kawān* «Giganti».

Molto tempo prima delle scoperte moderne dei manoscritti manichei, lo studioso ugonotto francese Isaac de Beausobre aveva ipotizzato che *il Libro dei Giganti* manicheo fosse in qualche modo legato a una apocalisse giudaica nota come il *Libro di Enoch*[3] e a un'opera intitolata Γραφὴ τῶν Γιγάντων[4]. Quest'ultima è stata identificata da Alfaric, *Les écritures manichéennes*, II, p. 32 con un libro condannato dalla Chiesa romana e brevemente descritto nel *Decretum Gelasianum*: *Liber de Ogia nomine gigante qui post diluuium cum dracone ab hereticis pugnasse perhibetur.*

La storia della discesa degli Angeli prima del diluvio e della nascita dei Giganti dalla loro unione con le donne mortali è riflessa in *Gen.* 6, 2: «E i figli di Dio (*bənē hā-ĕlōhīm*) videro le figlie degli uomini, che erano belle; e presero come mogli tra tutte quelle che scelsero»; e *Gen.* 6, 4: «C'erano giganti (*nəfilīm*) sulla terra in quei giorni, dopo che i figli di Dio vennero verso le figlie degli uomini e generarono loro figli; questi divennero eroi (*gibhōrīm*), famosi nell'antichità». Questa storia è tramandata più diffusamente dal cronografo bizantino G. Sincello, che cita come sua fonte il *Primo Libro di Enoch, sui Vigilanti* (ἐκ τοῦ πρώτου βιβλίου Ἐνὼχ περὶ τῶν ἐγρηγόρων)[5]. La fonte di Sincello, tuttavia, è rimasta quasi sconosciuta, fino al momento in cui versioni del *Libro di Enoch* in etiopico ed estratti di versioni greche furono scoperti e diffusi tra gli studiosi alla fine del secolo XIX[6].

Ancor più importante fu la scoperta tra il materiale di Turfan di Berlino di frammenti del *Libro dei Giganti* di Mani[7]. Questi frammenti in medio-persiano, sogdiano e uiguro furono, unitamente a citazioni e descrizioni in copto, partico e a testimonianze

[1] Tramandata nei manoscritti di Turfan M 5815/II + M 6844, ved. la traduzione nel vol. I, pp. 231-2.
[2] Ved. Sundermann, «Giants», p. 592a.
[3] de Beausobre, *Histoire critique*, I, p. 430.
[4] de Beausobre, *Histoire critique*, I, p. 429 nt. 6.
[5] Ved. edizione Dindorf, p. 20.
[6] Ved. Knibb, *The Ethiopic Book of Enoch*, II, pp. 15-37.
[7] Ved. Henning, *Henochbuch*, in particolare p. 30.

in arabo, riuniti e pubblicati da Henning nel 1943[1] in un articolo che ha segnato una svolta negli studi dell'opera.

Nella versione etiopica del *Libro di Enoch* si narra come i «Vigilanti», cioè gli Angeli, i «figli del Cielo», bramarono le belle figlie degli uomini. Duecento di essi, guidati da Semyaza e Azazel, discesero sulla terra e si unirono con le figlie degli uomini, portando ogni sorta di malvagità e disastri. In seguito essi generarono i Giganti, che divorarono raccolti e anche uomini. I Vigilanti stessi insegnarono arti malvagie e scienze proibite alle loro mogli e agli altri uomini con cui vennero in contatto. Quando i quattro arcangeli Raphael, Michael, Gabriel e Istrael videro tutta quella malvagità sulla terra, chiesero all'Altissimo di intervenire: Istrael fu mandato a informare Noè dell'imminente diluvio, Raphael a incatenare Azazel e a gettarlo nell'oscurità, Gabriel a distruggere la progenie dei Vigilanti (cioè i Giganti) e Michael a incatenare i Vigilanti sotto le colline della terra per settanta generazioni fino al giorno del loro giudizio. Enoch, associato con gli Arcangeli in cielo, venne mandato da essi a informare gli Angeli caduti della punizione.

Numerose affinità tra i frammenti del *Libro dei Giganti* di Mani e le versioni greca ed etiopica di *1 Enoch*, puntigliosamente notate dagli studiosi, soprattutto Henning, hanno dimostrato senza ombra di dubbio che Mani conosceva la letteratura enochica. Dopo la pubblicazione dell'articolo di Henning ci fu consenso tra gli studiosi di Manicheismo riguardo il *Libro dei Giganti*, considerato una creazione letteraria di Mani basata su leggende extrabibliche raccolte intorno agli eventi sintetizzati in *Gen.* 6, 1-4. La fonte immediata per la composizione sembrava essere una versione aramaica di *1 Enoch*.

Mani ha trasformato i figli di Dio (*bənē hā elōhīm*)[2] di *Gen.* 6, 1-4 e gli Ἐγρήγοροι di *1 Enoch* in demoni[3] (*dēwān* in medio-per-

[1] Henning, *Giants*.

[2] L'equazione «figli di Dio» = «angeli» si ritrova anche in partico (*bgnwhr*) e in sogdiano, (*ʾβγpʾyt*, lemm. *βγpwryδ*), ved. Henning, *Giants*, p. 53 nt. 2.

[3] In medio-persiano i Vigilanti che discesero sulla terra e copularono con le figlie degli uomini sono designati precisamente con il loro termine aramaico ʿyr «vigilanto»; ved. Henning, *Henochbuch*, pp. 29-30 e Id., *Giants*, p. 53. Sull'*interpretatio manichaica* dei Vigilanti come demoni ved. Henning, *Giants*, p. 53 nt. 1 e Sundermann, «Mani's "Book of the Giants" and the Jewish Books of Enoch», p. 42 sgg.

siano e partico, *dēwt* in sogdiano) che si ribellano al regno della Luce. Duecento di questi demoni riescono a scappare dalla loro prigione in cielo e giungono sulla terra, dove si dedicano ad attività illecite e generano «giganti» (*kawān* in medio-persiano e in partico, *kawišt* in sogdiano), che corrispondono ai *gibbārīm*, e «aborti» (*abgānag*), che corrispondono ai *nəfilīm*[1]. I Vigilanti (Ἐγρήγοροι) ribelli e la loro progenie sono combattuti e vinti dai quattro Angeli: Rafael, Gabriel, Michael e Sarael[2].

L'ipotesi che un'opera sulle vicende dei Giganti sia esistita nel *corpus* della letteratura giudaica enochica è stata confermata dalle ricerche di J.T. Milik, che ha identificato un certo numero di frammenti aramaici di Qumrān appartenenti a una versione giudaica pre-manichea composta prima della fine del I sec. a.C.[3].

Lo studio dei manoscritti di Qumrān ha dimostrato quindi che Mani nella sua narrazione delle vicende dei Giganti si è basato su una fonte giudaica o giudeo-cristiana molto vicina ai frammenti di Qumrān. Con ogni probabilità si è servito di una produzione aramaica, anche se è difficile stabilire con certezza se questa fosse identica a quella dei testi di Qumrān.

Il *Libro dei Giganti* di Mani fu pubblicato in non meno di sei o sette lingue. Dall'originale aramaico furono composte le versioni greca e medio-persiana. La versione sogdiana deriva probabilmente dalla medio-persiana, quella uigura dalla sogdiana[4]. Inoltre, la presenza di nomi come Sām e Narīmān nella versione araba citata da al-Ǧaḥanfar (ved. *infra*, Testo O) prova che essa era stata tradotta dal medio-persiano. È singolare che non siano ancora state trovate attestazioni in lingua partica, anche se non mancano,

[1] Secondo Henning, *Giants*, p. 53, Mani ha evidentemente interpretato la frase «c'erano giganti (*nəfilim*) sulla terra in quei giorni» come «quando gli Ἐγρήγοροι discesero sulla terra gli animali erano in esistenza», confondendo *nəfilim* con *nefal* «aborto», che in termini manichei è sinonimo di «animale». Ved. Stroumsa, *Another Seed. Studies in Gnostic Mythology*, p. 161 sgg. e Sundermann, «Mani's "Book of the Giants" and the Jewish Books of Enoch», p. 44.

[2] Questi quattro angeli sono spesso invocati insieme nelle preghiere di protezione e benedizione e negli incantamenti.

[3] Ved. Milik, «Turfan et Qumran. Livre des Géants juif et manichéen» e la pubblicazione dei frammenti in Milik (ed.), *The Books of Enoch*, pp. 298-339.

[4] Ved. Henning, *Giants*, p. 55 e Wilkens, *Gigantenbuch*, p. 151.

naturalmente, narrazioni e citazioni del libro in questa lingua (ved. *infra*, testi N, U, X)[1].

Nota ai testi

Per le note generali ai testi iranici ved. vol. I, pp. 187-9.

La traduzione dei frammenti, dei riferimenti e delle citazioni del *Libro dei Giganti* di Mani[2] qui è presentata in una successione che, seppur provvisoria e ipotetica, tenta di ricostruire il contenuto del libro. La scarsità dei frammenti e la mancanza di resoconti antichi dettagliati sul contenuto rendono tuttavia questo compito molto arduo[3]. Ho segnalato, dove possibile, gli eventuali riferimenti al *Libro dei Giganti* aramaico di Qumrān e alla letteratura biblica apocrifa e pseudoepigrafica, anche se, poiché spesso le opinioni degli studiosi divergono fortemente[4], non sempre è stato possibile, per ragioni di spazio, discutere, in modo critico, le varie proposte e interpretazioni.

La maggior parte dei frammenti che si riferiscono al *Libro dei Giganti* di Mani sono stati pubblicati da Henning nel più volte citato *The Book of the Giants*. Egli ha ordinato i testi dei frammenti nelle varie lingue assegnando a ognuno una lettera dell'alfabeto: testi A-G («fragments of the *Kawān*»); testi H-I («excerpts»); testi J T («quotations and allusions»); testi U-V («appendix»[5]). Per

[1] È difficile stabilire se la versione dell'opera citata nella lettera indirizzata a Mār Ammo col titolo *Kawān*, ved. sopra, fosse in partico o in medio-persiano. Probabilmente si trattava dell'edizione partica, visto che la lettera è scritta in partico e il destinatario è sicuramente Mār Ammō, ved. vol. I, p. 231 sgg. Un manoscritto ancora inedito della collezione di Turfan (M 813/I) sembra contenere brani da un'edizione bilingue partico-sogdiana, ved. Boyce, *Catalogue*, p. 55.

[2] Si noti: LGM = *Libro dei Giganti* di Mani; LGA = *Libro dei Giganti* aramaico di Qumran. Per l'ordine delle sequenze del LGA mi sono basato sulla proposta di sequenza fatta da Stuckenbruck, *The Book of Giants from Qumran*, pp. 21-4.

[3] Sulla difficoltà di trovare l'ordine originale del libro ved., p. es., Henning, *Giants*, p. 56.

[4] Ved., p. es., la diversa ricostruzione e interpretazione del *Libro dei Giganti* aramaico nei due principali studi sull'argomento, Reeves, *Jewish Lore* e Stuckenbruck, *The Book of Giants from Qumran*.

[5] Henning non dà spiegazioni sull'appartenenza di questi due testi al *Libro dei Giganti*. Probabilmente l'appendice è stata aggiunta quando l'articolo era già in fase di stampa.

evitare confusione nelle citazioni ho mantenuto la stessa designazione di Henning, continuando con le lettere W, X, Y e Z (distinti in Zs = testi sogdiani e Zu = testi uiguri) per i testi apparsi dopo la pubblicazione dell'articolo di Henning.

La lista che segue rappresenta al tempo stesso una concordanza tra i testi, le sigle dei manoscritti, la pubblicazione degli stessi e la collocazione da me attribuita nelle varie sequenze proposte.

Testo A (medio-persiano) [M 101a-n e M 911]. 15 frammenti di pagine da uno stesso manoscritto pubblicati da Henning, *Giants*, pp. 56-65, nella sequenza c, j, l, k, g, i (testo del *Libro dei Giganti* vero e proprio), e, b, h (Discorso sui Cinque Elementi), f, a, d, m, M 911, n (Parabole sugli Uditori).

Ac = Seq. 3; Aj = Seq. 4; Al = Seq. 7; Ak = Seq. 9; Ag = Seq. 9; Ai = Seq. 10; Ae, b, h = Seq. 11; Ah, f, a, d, m, M 911, n = Seq. 12.

Testo B (uiguro) [Mainz 317. Le Coq, *Türkische Manichaica*, III, p. 23. Trad. inglese in Henning, *Giants*, p. 65] = Seq. 3.

Testo C (sogdiano) [M 648. Henning, *Giants*, pp. 65-6] = Seq. 3.

Testo D (medio-persiano) [M 625c. Henning, *Henochbuch*, p. 29. Trad. inglese in Henning, *Giants*, p. 66.] = Seq. 4.

Testo E (sogdiano) [M 8005 = T III 282. Henning, *Giants*, p. 66] = Seq. 5.

Testo F (medio-persiano) [M 6120/I = T II D II 164. Henning, *Giants*, pp. 66-8] = Seq. 6.

Testo G (sogdiano) [M 7800/I = T II. Henning, *Giants*, pp. 68-9] = Seq. 10.

Testo H (sogdiano) [So 14638/I/R/1-17 = T II S 20. Henning, *Giants*, pp. 69-70] = Seq. 2.

Testo I (sogdiano) [M 5009/R. Henning, *Giants*, p. 70] = Frammenti di incerta collocazione.

Testo J (medio-persiano) [M 5750/V/II/1-5 = T II D 120. Henning, *Giants*, p. 70] = Seq. 1.

Testo K (sogdiano) [M 363. Henning, *Giants*, pp. 70-1] = Seq. 1.

Testo L (copto) [*Kephalaia* CLXXI 16-9. Trad. inglese in Henning, *Giants*, p. 71] = Seq. 1.

Testo M (copto) [*Kephalaia* XCII 24-31. Trad. inglese in Henning, *Giants*, p. 71] = Seq. 1.

Testo N (partico) [M 35/V/3-18, = M 740/V/1-6. Henning, *Giants*, pp. 71-2] = Seq. 10.

Testo O (arabo) [al-Gaḍanfar, nell'edizione di Sachau dell'*Āṯār al-bāqiyya* di al-Bīrūnī (Sachau, *Chronologie orientalischer Völker*, p. XIV). Trad. inglese in Henning, *Giants*, p. 72] = Seq. 2.

Testo P (copto) [*Kephalaia* XCIII, 23-8. Trad. inglese in Henning, *Giants*, p. 72] = Seq. 1.
Testo Q (copto) [*Salterio* manicheo copto 142, 7-9. Trad. inglese in Henning, *Giants*, p. 72] = Seq. 10.
Testo R (copto) [*Omelie* manichee copte 68, 18-9. Trad. inglese in Henning, *Giants*, p. 72] = Seq. 10.
Testo S (copto) [*Kephalaia* CXVII 1-9. Trad. inglese in Henning, *Giants*, p. 72] = Seq. 10.
Testo T (partico) [M 291a. Henning, *Giants*, p. 73] = Seq. 10.
Testo U (partico) [M 4990/R = T II D 58, V lasciato in bianco. Henning, *Giants*, pp. 73-4] = Frammenti di incerta collocazione.
Testo V (sogdiano) [M 692, sogdiano. Henning, *Giants*, p. 74] = Seq. 5.
Testo W (medio-persiano), spesso citato come L (= Leningrado) [S I O/120/I. Sundermann, «Manis Gigantenbuch», pp. 495-502] – Seq. 8.
Testo X (partico) [M 8280. Sundermann, *Parabeltexte*, pp. 76-7 ll. 1523-42] = Seq. 1.
Testo Y (medio-persiano) [M 5900, medio-persiano. Sundermann, *Parabeltexte*, pp. 77-8 ll. 1549-82] = Seq. 10.
Testo Zp (partico) [M 413 + M 2086, partico. Colditz, *Parabelsammlungen*, pp. 297-9 ll. 137-51] = Seq. 10.
Testo Zs1 (sogdiano) [M 7800/II = T II. Sundermann, «Mani's "Book of the Giants" and the Jewish Books of Enoch», pp. 45-6] – Frammenti di incerta collocazione.
Testo Zs2 (sogdiano) [Otani 7447/R + 7468/R. Kudara – Sundermann – Yoshida, *Iranian Fragments from the Ōtani Collection*, p. 139] = Frammenti di incerta collocazione.
Testo Zu1 (uiguro) [Mainz 344a (= T I α). Wilkens, *Gigantenbuch*, pp. 157-8] = Seq. 9.
Testo Zu2 (uiguro) [U 288 (=T I a x 24), uiguro. Wilkens, *Gigantenbuch*, p. 159] = Frammenti di incerta collocazione.
Testo Zu3 (uiguro) [U 217 (= T I a). Wilkens, *Gigantenbuch*, pp. 161-3] = Seq. 4.
Testo Zu4 (uiguro) [Mainz 347. Wilkens, *Gigantenbuch*, pp. 165-7] = Seq. 1.
Testo Zu5 (uiguro) [U 269. Wilkens, *Gigantenbuch*, p. 169] = Frammenti di incerta collocazione.
Testo Zu6 (uiguro) [U 222 (= T I D). Wilkens, *Gigantenbuch*, pp. 171-3] = Seq. 9.

Bibliografia

P. Alfaric, *Les écritures manichéennes*, I. *Vues générales*; II. *Étude analytique*, Paris 1918-19.

W. Bang, *Manichäische Erzähler*, «Le Muséon» XLIV 1931, pp. 1-36.

I. de Beausobre, *Histoire critique de Manichée et du Manichéisme*, I-II, Amsterdam 1734-39 (vol. II edito postumo da J.H.S. Formey; I-II, rist. Leipzig 1970; Amsterdam 1988).

M. Boyce, *A Catalogue of the Iranian Manuscripts in Manichean Script in the German Turfan Collection*, Berlin 1960.

M. Boyce, *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian* (AcIr 9), Téhéran-Liège 1975.

I. Colditz, *Bruchstücke manichäisch-parthischer Parabelsammlungen*, «AoF» XIV 1987, pp. 274-313.

J. Flemming – L. Radermacher, *Das Buch Henoch*, Leipzig 1901.

I. Gardner – S.N.C. Lieu (edd.), *Manichaean Texts from the Roman Empire*, Cambridge-New York 2004.

W.B. Henning, *Ein manichäisches Henochbuch*, «SPAW» V 1934, pp. 27-35 (= Henning, *Selected Papers*, I, pp. 341-9).

W.B. Henning, *Neue Materialien zur Geschichte des Manichäismus*, «ZDMG» XC 1936, pp. 1-18 (= Henning, *Selected Papers*, I, pp. 379-96).

W.B. Henning, *The Book of the Giants*, «BSOAS» XI 1943 46, pp. 52-74 (= Henning, *Selected Papers*, II, pp. 115-37).

W.B. Henning, *Selected Papers*, I-II (AcIr 14-5), Téhéran-Liège 1977.

M.A. Knibb, *The Ethiopic Book of Enoch. A new edition in the light of the Aramaic Dead Sea Fragments*. I. *Text and Apparatus*; II. *Introduction, translation and commentary*, Oxford 1978.

K. Kudara – W. Sundermann – Y. Yoshida, *Iranian Fragments from the Ōtani Collection. Iranian Fragments unearthed in Central Asia by the Ōtani Mission and kept at the Library of Ryūkoku University*. Text Volume, Facsimile Volume, Kyoto 1997.

A. von Le Coq, *Türkische Manichaica aus Chotscho*, III. *Nebst einem christlichen Bruchstück aus Bulayïq* (APAW), Berlin 1922.

J.T. Milik (ed.), *The Books of Enoch. Aramaic Fragments of Qumrân Cave 4*, Oxford 1976 [The Book of the Giants, p. 298 sgg.].

J.T. Milik, «Turfan et Qumran, Livre des Géants juif et manichéen», in G. Jeremias – H.-W. Kuhn – H. Stegemann (edd.), *Tradition und Glaube. Das frühe Christentum in seiner Umwelt. Festgabe für Karl Georg Kuhn zum 65. Geburtstag*, Göttingen 1971, pp. 117-27.

J.C. Reeves, *Jewish Lore in Manichaean Cosmogony. Studies in the Book of Giants Traditions*, Cincinnati 1992.

J. C. Reeves, *Utnapishtim in the Book of Giants?*, «Journal of Biblical Literature» CXII 1993, pp. 110-5.
E. Sachau (ed.), *Chronologie orientalischer Völker von Albêrûnî*, Leipzig 1878.
P.O. Skjærvø, *Iranian Epic and the Manichean Book of Giants. Irano-Manichaica III*, «AOH» XLVIII 1995, pp. 187-223.
G.G. Stroumsa, *Another Seed. Studies in Gnostic Mythology* (NHS 24), Leiden 1984.
J.T. Stuckenbruck, *The Book of Giants from Qumran. Texts, Translation, and Commentary*, Tübingen 1997.
W. Sundermann, *Mittelpersische und parthische kosmogonische und Parabeltexte der Manichäer*, mit einigen Bemerkungen zu Motiven der Parabeltexte von Friedmar Geissler (BTT 4), Berlin 1973.
W. Sundermann, «Ein weiteres Fragment aus Manis Gigantenbuch», in *Orientalia J. Duchesne-Guillemin emerito oblata* (AcIr 23), Leiden 1984, pp. 491-505 (= Sundermann, *Manichaica Iranica*, pp. 615-29, con *addenda et corrigenda* dell'autore a pp. 630-1. Revisione in traduzione russa: *Eščë odin fragment iz "Knigi gigantov" Mani*, «Vestnik drevnej istorii» III 1989, pp. 67-79).
W. Sundermann, «Mani's "Book of the Giants" and the Jewish Books of Enoch. A case of terminological difference and what it implies», in S. Shaked – A. Netzer (edd.), *Irano-Judaica*, III, Jerusalem 1994, pp. 40-8 (= Sundermann, *Manichaica Iranica*, pp. 697-705, con *addenda et corrigenda* dell'autore a p. 706).
W. Sundermann, *Der Sermon von der Seele. Eine Lehrschrift des östlichen Manichäismus* (BTT 19), Turnhout 1997.
W. Sundermann, *Manichaica Iranica*, I-II. Ausgewählte Schriften herausgegeben von C. Reck – D. Weber – C. Leurini – A. Panaino (SOR 89), Roma 2001.
W. Sundermann, «Giants, the book of», in *EncIran* X 2001, pp. 592-4.
D. Weber (ed.), *Iranian Manichaean Turfan Texts in Publications since 1914*, London 2000.
J. Wilkens, *Neue Fragmente aus Manis Gigantenbuch*, «ZDMG» CLI 2000, pp. 133-76.

AUTORI ANTICHI

1 Enoch: ved. Knibb, *The Ethiopic Book of Enoch*.
Decretum Gelasianum: E. von Dobschütz (ed.), *Das Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis*. In kritischem Text herausgegeben und untersucht von Ernst von Dobschütz, Leipzig 1912.

Sincello: edizioni della *Chronographia* in *Georgius Syncellus et Nicephorus CP*. Ex recensione Guillelmi Dindorfii, Bonn 1829 e in A.A. Mosshammer (ed.), *Georgii Syncelli Ecloga Chronographica*, Leipzig 1984. Traduzione inglese della *Chronographia*: W. Adler – P. Tuffin, *The Chronography of George Synkellos. A Byzantine Chronicle of Universal History from the Creation*, Oxford 2002. La parte della *Chronographia* relativa al *Libro di Enoch* è edita in J. Flemming – L. Radermacher, *Das Buch Henoch*, ved. sopra.

IL «LIBRO DEI GIGANTI» DI MANI

M.Q. 1. RIBELLIONE DEI DEMONI E LORO CADUTA SULLA TERRA

Ribellione del posto di guardia del Rex Honoris. Duecento demoni (= Vigilanti) discendono sulla terra. La loro discesa provoca agitazione tra gli altri esseri celesti. La loro discesa è provocata dalla bellezza delle donne che avevano visto sulla terra. Rivelano agli uomini atti proibite e misteri dei cieli per sedurre le loro donne, e portano rovina e distruzione sulla terra.

[LGM (riferimenti o citazioni): Testo L (copto); Testo M (copto); Testo P (copto); Testo J (medio-persiano); Testo K (sogdiano); Testo X (partico); Zu4 (uiguro).]

[Riferimenti al LGA: 4Q531 5.]

[Riferimenti biblici e pseudoepigrafici: *Gen.* 6, 2, e 11-2; *1 Enoch* 6, 1-2; 7-8; 9, 8; *Iub.* 5, 1 e 5, 5, 2-3.]

Testo L (copto)

Terremoto e malignità sopraggiunsero nel posto di guardia del Rex Honoris, in quanto i Vigilanti (Ἐγρήγοροι), che sorsero al tempo in cui furono ... e discesero quelli che furono inviati per sconvolgerli.

[*Kephalaia* CLXXI 16-9. Trad. inglese in Henning, *Giants*, p. 71.]

Testo M (copto)

Fate ora attenzione e osservate come il Gran Rex Honoris, che è Ἔννοια, è nel terzo cielo. Egli è ... con la furia ... e una ribellione ... quando malignità e furia si sollevarono nel suo accampamento, cioè i Vigilanti (Ἐγρήγοροι) del Cielo che nel

suo posto di guardia si ribellarono e discesero sulla terra. Compirono tutte le opere di malignità. Rivelarono le arti nel mondo, e i misteri del cielo agli uomini. Ribellione e distruzione giunsero sulla terra ...

[*Kephalaia* XCII 24-31. Trad. inglese in Henning, *Giants*, p. 71, Reeves, *Jewish Lore*, p. 81.]

Testo P (copto)

Questo passo tratto dai *Kephalaia* copti può essere considerato quasi come un compendio di *1 Enoch* 6-16 o del *Libro dei Giganti*[1].

A causa della *malignità* e della *ribellione* sorta nel posto di guardia del Gran Rex Honoris, cioè i Vigilanti (Ἐγρήγοροι), che erano discesi dai cieli sulla terra, a causa loro i quattro angeli ricevettero gli ordini: incatenarono i Vigilanti con ceppi eterni nella prigione degli Oscuri (?), i loro figli furono distrutti sulla terra.

[*Kephalaia* XCIII 23-8. Trad. inglese in Henning, *Giants*, p. 72, Reeves, *Jewish Lore*, p. 124.]

Testo J (medio-persiano)

[V] ... e all'arrivo dei duecento demoni c'erano due strade: le parole offensive e la dura fatica: questi (si confanno) all'inferno ...

[M 5750/V/II/1-5 = T II D 120, medio-persiano. Henning, *Giants*, p. 70.]

Testo K (sogdiano)

[R] ... prima ... erano. E tutti i (demoni stellari?) compivano i loro doveri legittimamente. Ora sono divenuti eccitati e ir-

ritati per questa ragione: che i duecento demoni discesero dalla sfera dall'alto dei cieli, e ...

[V] ... nel mondo sono divenuti eccitati e irritati. Giacché le loro sagole di salvataggio e le connessioni con le loro Vene Pneumatiche sono congiunte con la sfera. [*Colophon:*] Termina qui l'esposizione dei tre mondi
(una linea vuota)

[*Titolo:*] Comincia qui l'avvento di Gesù e la presentazione della religione ad Adamo e Šitil. ... devi prenderti cura e ...[2]

[M 363, sogdiano. Henning, *Giants*, pp. 70-1.]

Testo X (partico)

Il *recto* di questo frammento contiene solo qualche linea con parole isolate che sembrano riferirsi a una narrazione relativa ad Adamo ed Eva. Il testo contenuto nel *verso*, benché molto frammentario, sembra suggerire una relazione del frammento con il *Libro dei Giganti*. In particolare il testo andrebbe collocato all'inizio del libro, quando viene descritta la discesa dei demoni sulla terra per la bellezza delle donne[3].

[R/I] ... quei due ... la peccatrice Eva ... Adamo dalla religione ... la terza volta e ... purezza ... [R/II] umanità, animali ... come la stirpe ... [V/I] ... fecero sulla terra per la bellezza delle femmine, come quando assalitori verso ... scendono da ... [V/II] carne ... sangue ... forma dei capelli (?)[4] ... legatura stretta (?) e ...

[M 8280, partico. Sundermann, *Parabeltexte*, pp. 76-7 ll. 1523-42. Reeves, *Jewish Lore*, p. 75 (solo *verso*).]

Testo Zu4 (uiguro)

Il titolo della pagina di questo frammento «l'eccellente libro della caduta degli sfrontati demoni» e il riferimento ai «demoni nei cieli»

nella seconda pagina porterebbero a concludere che il testo facesse parte dell'inizio del *Libro dei Giganti*, dove si trattava della discesa dei demoni (= Vigilanti) sulla terra[5].

[*Titolo V/R:*] L'eccellente libro della caduta degli sfrontati demoni.

[R] ... se fosse rimasto in piedi ... fino al (?) ... quelli ... prima ... non è ... se ... morendo ... allora quei possedimenti ... come un prigioniero in tal modo ... demoni ...

[V] ... assillavano e tormentavano ... giù le terre ... se non fossero rimasti in piedi, ... i demoni nei cieli ... commetteranno peccati (?) ... gravi peccati ... era ... Quale ...

[Mainz 347, oiguro. Wilkens, *Gigantenbuch*, pp. 165-7.]

SEQ. 2. I DEMONI GENERANO GIGANTI

Šahmīzād genera due giganti, Sāhm (= Ohyah) e Pāt-Sāhm (= Narīmān = Ahyah). *Gli altri demoni generano gli altri giganti.*

[LGM (riferimenti o citazioni); Testo H (sogdiano); Testo O (araboi).]

[Riferimenti biblici e pseudoepigrafici: *1 Enoch* 6, 3; 7; 9, 7.]

Testo H (sogdiano)

[R] ... e quel che avevano visto nei cieli tra gli dèi, e anche quel che avevano visto nell'inferno, la loro terra natia, e inoltre quel che avevano visto sulla terra. Tutto ciò incominciarono a insegnare agli uomini[6]. A Šahmīzād nacquero due (?) figli da ... Uno di loro chiamò Ohya; in sogdiano egli è chiamato «Sāhm, il gigante». E ancora un secondo figlio gli nacque. Lo chiamò Ahya; il suo equivalente sogdiano è «Pāt-Sāhm». Per quanto riguarda gli altri giganti, essi nacquero agli altri demoni e Yakša.

[*Colophon:*] Termina qui (il capitolo) sull'arrivo dei duecento demoni.

[So 14638/I/R/1-17 = T II S 20, sogdiano. Henning, *Giants*, pp. 69 70.]

Testo O (arabo)

Il *Libro dei Giganti*, di Mani di Babilonia, è pieno di storie su questi giganti (antidiluviani), tra cui Sām e Narīmān[7].

[al-Gadanfar, nell'edizione di Sachau dell'*Āṯar al-bāqiyya* di al-Bīrūnī (Sachau, *Chronologie orientalischer Völker*, p. XIV). Trad. inglese in Henning, *Giants*, p. 72.]

SEQ. 3. FATTI DEI GIGANTI – PRIMI AVVERTIMENTI DAL CIELO

Šahmīzād ha una conversazione con suo figlio, il gigante Sāhm, e Mahawai, figlio di Vīrōgdād (= Baraq'el, uno dei venti Vigilanti discesi sulla terra). Māhawai menziona il padre, ma l'argomento della conversazione rimane oscuro. Māhawai racconta di aver udito una voce minacciosa dal cielo mentre volava (in sogno?) verso il sole ed è guidato dalla voce di Enoch, l'apostolo, che lo esorta a tornare rapidamente indietro per evitare che il sole bruci le sue ali. Tornato a terra sente di nuovo una voce che gli porta un ordine di Enoch. Sāhm e Māhawai hanno una contesa; qualcuno rassicura Māhawai che sarà protetto da Sāhm.

[LGM: Testo A, frammento c (medio-persiano); Testo B (uiguro); Testo C (sogdiano).]

[Riferimenti al LGA: 4Q203 1, 2, 3, 5 (?).]

Testo A, frammento c (medio-persiano)

[R] ... terribile ... freccia ... arco, quello che .... Sām disse: «Sia lodato ... aveva visto questo, egli non sarebbe morto». In seguito Šahmīzād disse a Sām, suo figlio: «Tutto quello che Māhawai ... è rovinato (?)». Poi disse a ... «Siamo ... fino ... e ...» ...

[V] «... che sono nel fuoco (?) .... Quando mio padre, Vīrōgdād[8], era ...». Šahmīzād disse: «È vero quello che dice. Egli dice uno di mille[9]. Perché uno di mille ...». Sām allora incominciò ... Māhawai pure in molti posti ... fino a quel posto ... possa scappare (?) e ...

[M 101c, medio-persiano. Henning, *Giants*, p. 56 sgg.]

Testo B (uiguro)

[R] ... fuoco stava per erompere. E vidi che il sole era sul punto di sorgere, che il suo centro, senza crescere, incominciava a roteare. Allora giunse una voce nell'aria dall'alto. Mi chiamava e così diceva: «Figlio di Virōgdād, i tuoi atti sono deplorevoli (?). Più di questo non vedrai. Non morire ora *prematuramente, ma rivolgiti velocemente indietro da qui*». E ancora, oltre a questa voce, udii la voce di Enoch, l'apostolo, da meridione, senza tuttavia che lo vedessi. Pronunciando il mio nome molto amabilmente mi chiamò. E giù da ... poi ...

[V] ... «... giacché la porta chiusa del sole si aprirà, la luce del sole e il suo calore discenderanno e accenderanno le tue ali. *Brucerai e morirai*», disse. *Udite queste parole, battei le* mie ali e volai giù nell'aria rapidamente. Guardai indietro: l'alba era ... con la luce del sole era arrivata a salire per le montagne Kögmän. E nuovamente una voce giunse dall'alto. Portava l'ordine di Enoch, l'apostolo, e disse: «Chiamo te, figlio di Virōgdād, ... so ... la sua direzione ... tu ... tu ... Ora velocemente ... popolo ... anche ...» ...

[Mainz 317, uiguro. Le Coq, *Türkische Manichaica*, III, p. 23, Bang, *Manichäische Erzähler*, pp. 13-7. Trad. inglese in Henning, *Giants*, p. 65.]

Testo C (sogdiano)

[R] «... vedrò.» In seguito a ciò ora Sāhm, il gigante, era molto infuriato, e mise le mani addosso a Māhawai, il gigante, con l'intenzione: «Ti ... e ti ucciderò». In seguito ... gli altri giganti ...

[V] «... non temere, giacché ... Sāhm, il gigante, vorrà ucci-

derti, ma non glielo permetterò ... io stesso nuocerò ...». Allora Mahawai, il gigante, ... fu soddisfatto ...

[M 648, sogdiano. Henning, *Giants*, pp. 65-6.]

SEQ. 4. CONTESE TRA I GIGANTI – SOGNI PREMONITORI

Il gigante Hōbābīš rapisce la moglie di qualcuno (Ahiram?). I Giganti cominciano a rapire le mogli gli uni degli altri e a uccidersi vicendevolmente. Sāhm e suo fratello sono menzionati. Qualcuno getta una tavoletta nell'acqua (primo sogno di Sāhm?). Sāhm vede in sogno una tavoletta con tre segni che presagiscono sventure e distruzione. Narīmān vede in sogno un giardino con alberi allineati. Qualcuno (Sahm e Narīmān?) chiede a Enoch di leggere il sogno. Segue l'inizio dell'interpretazione (del secondo sogno): gli alberi sono i Vigilanti e i Giganti...

[LGM: Testo A, frammento j (medio-persiano); Testo Zu3 (uiguro); Testo D (medio-persiano).]

[Riferimenti al LGA: 4Q203 3 (?); 1Q23 9+14+15; 2Q26; 6Q8 2.]

[Riferimenti biblici e pseudoepigrafici: *1 Enoch* 7, 3-5. *Midrash di Shemḥazai e 'Aza'el*[10].]

Testo A, frammento j (medio-persiano)

[R] ... Virōgdād ... Hōbābīš[11] derubò Ahr ...[12] di ... -naxtag[13], sua moglie. In seguito incominciarono insieme a uccidere giganti e a rapire le loro mogli. Anche incominciarono a uccidere gli esseri viventi. Sām, ... di fronte al sole[14], una mano all'aria, l'altra ... tutto ciò che ottenne, a suo fratello ... che ... imprigionato ...

[V] ... sulla tavoletta. Agli angeli ... dal cielo. ... la tavoletta nel ... gettò la tavoletta nell'acqua. Infine (?) ... vide in sogno una tavoletta con tre segni (uno che presagiva) ... l'altro sventure e fuga, l'altro ... distruzione. Narīmān vide un giardino pieno di alberi allineati. Duecento ... partirono, gli alberi ...

[*M 101*], medio-persiano. Henning, *Giants*, p. 57 sgg., Reeves, *Jewish Lore*, pp. 76, 94.]

Testo Zu3 (uiguro)

[R] ... due ... membri dei ... spezzando ... essi ... e caddero in un sonno eterno. E pure disse a quel tempo il Rex Honoris ai quattro Angeli: «O Angelo ... *-el*[?], ...» ...

[V] ... essi (i Giganti?) udirono della morte ... alcuni precipitarono giù dallo stesso monte e altri tra loro caddero nel mare e morirono. Altri si strangolarono, altri caddero per la lama, altri ancora si uccisero l'un l'altro ...

[*U 217* (= *T I a*), *uiguro*. Wilkens, *Gigantenbuch*, pp. 161-3.]

Testo D (medio-persiano)

[R] ... al di fuori ... e lasciato ... leggi il sogno che abbiamo avuto.

(2 linee vuote) In seguito Enoch così ...

[V] e gli alberi che sprigionarono, quelli sono i Vigilanti (*'yr*), e i Giganti (*q'tn*) che vennero fuori dalle donne. E ... sopra ... estratto ... sopra ...

[M 625c, medio-persiano. Henning, *Henochbuch*, p. 29. Trad. inglese in Henning, *Giants*, p. 66.]

SEQ. 5. [I QUATTRO ARCANGELI (?) PORTANO LE LAMENTELE DELLA TERRA AL REX HONORIS = YIMA(?) E LO ONORANO.] APPARIZIONE DI ENOCH AI DEMONI

A questo punto della narrazione si inseriva evidentemente la petizione dei quattro Arcangeli al Rex Honoris (cfr. *1 Enoch* 9, 4) e la conseguente intercessione di Enoch. I demoni sono contenti di vedere l'apostolo (Enoch). Si riuniscono timorosi di fronte a lui e chiedono *pietà, promettendo forse di non peccare più.*

[LGM: Testo V (sogdiano); Testo E (sogdiano).]

[Riferimenti biblici e pseudoepigrafici: *1 Enoch* 9, 4.]

Testo V (sogdiano)

Henning ha posto questo frammento in appendice e non spiega perché dovrebbe appartenere al *Libro dei Giganti*. Neppure Reeves, *Jewish Lore*, tenta di collocarlo. Skjærvø, *Iranian Epic*, pp. 203-7 propone l'identificazione di Yima con il Rex Honoris, secondo figlio dello Spirito Vivente, che, nel sistema manicheo, corrisponderebbe a Dio nel *Libro di Enoch*. Quanto alla collocazione del frammento, Skjærvø[16] pensa che un solo punto ben si adatterebbe a una descrizione di un grande governante, precisamente quando gli Arcangeli presentano all'Altissimo le lamentele della terra ma prima tessono le lodi del «Signore dei Signori, Dio degli Dèi, Re dei Re» (cfr. *1 Enoch* 9, 4).

[R?] ... perché ... e la Casa degli Dèi, gioia eterna, e buona fama (?) ... Giacché così è detto: a quel tempo ... Yima era ... nel mondo. E a quel tempo della luna nuova (?)[17] ... i felici abitanti del mondo[18] ... tutti si riunirono ... ogni ...

[V?] ... offrirono cinque ghirlande in omaggio. E Yima accettò quelle ghirlande ... e quelli ... che ... e grande regalità ... era sua; e su ... loro ... e plausi ... E da quel pio (?) ... pose le ghirlande sulla sua testa ... gli abitanti del mondo ...

[M 692, sogdiano. Henning, *Giants*, p. 74.]

Testo E (sogdiano)

[R?] ... (quando) videro l'apostolo, ... di fronte all'apostolo ... quei demoni, che erano (timorosi?), furono molto contenti di vedere l'apostolo. Tutti si riunirono di fronte a lui. Inoltre, quelli che furono tiranni o criminali erano preoccupati e paurosi[19]. Allora ...

[V?] ... non per ... In seguito quei potenti demoni così parlarono al pio apostolo[20]: «Se ... non commetteremo (?) più peccati, mio Signore, perché ... hai ... l'ordine gravoso[21] ...» ...

[M 8005 = T III 282, sogdiano. Henning, *Giants*, p. 66.]

SEQ. 6. ENOCH (?) PARLA AI DEMONI (?) PRESAGENDO LA LORO ROVINA FINALE

Qualcuno (Enoch?) parla in toni minacciosi a un gruppo (di demoni?) dicendo loro che saranno preparati dal fuoco per la rovina eterna, mentre i Giusti staranno accanto a esso, si libreranno su di esso *e voleranno dietro a coloro che tenteranno di sfuggire.*

[LGM; Testo F (medio-persiano).]

Testo F (medio-persiano)

[Col. B] (mancano circa 3 linee) «... non siete stati migliori. Eravate in errore se pensavate di poter gioire di questo falso potere per l'eternità[22]. Voi ... tutta questa iniquità ... (mancano circa 13 linee)

[Col. C] (mancano circa 3 linee) ... voi che gridate a noi con voce di falsità. Non siamo apparsi per voi, perché voi ci possiate vedere, *neppure così ci* ... noi stessi per la lode e la grandezza che a noi ... data a voi ... ma ... (mancano circa 9 linee)

[Col. D] (mancano circa 3 linee) ... peccatori ... è visibile, dove la vostra anima, da questo fuoco, sarà preparata per essere trasferita alla rovina eterna. Quanto a voi, figli bastardi e peccatori dell'Anima Irosa, sconvolgitori delle parole veritiere di quel Santo, disturbatori della Buona Azione, aggressori della Pietà, ... *del* ... *Vivente* ... *che il loro* (manca 1 linea)

[Col. E] (mancano circa 3 linee) ... e su ali splendenti voleranno e si libreranno esternamente e sul fuoco, e ne osserveranno la profondità e l'altezza. E quei Giusti che staranno accanto a esso, al di fuori e sopra, avranno essi stessi potere sul Grande Fuoco, e su ogni cosa in esso. ... conflagrazione ... anime che ...

[Col. F] (mancano circa 3 linee) ... *sono più puri e forti del* Grande Fuoco di Rovina che avvampa il mondo. Essi saranno accanto a esso, al di fuori e sopra, e un fulgore irraggerà su loro. Poi, al di fuori e sopra, voleranno dietro a quelle anime che

tenteranno di sfuggire al fuoco. E questo ... (mancano circa 6 linee)

[Col. A] (manca circa 1 linea) ... povertà ... quelli che oppressero la felicità dei Giusti, per questo motivo cadranno nella rovina e dolore eterni, in quel fuoco, madre di tutte le conflagrazioni e fondamento di tutti i tiranni caduti in rovina. E quando questi bastardi peccatori figli della rovina in quei crepacci e ...» ... (mancano circa 9 linee)

[M 6120/I = T II D II 164, medio-persiano, Henning, *Giants*, pp. 66-8. Frammenti di sei colonne dal centro di una pagina. Ogni pagina conteneva tre colonne. L'ordine corretto delle colonne è: BCDEFA, ved. Boyce, *Reader*, pp. 82-3.]

SEQ. 7. MESSAGGIO DI ENOCH AI DEMONI

Enoch manda un messaggio ai demoni e ai loro figli dicendo che non avranno pace e che vedranno la distruzione dei loro figli. Regneranno sulla terra per soli centoventi anni. In seguito predice un'era di fertilità sulla terra.

[LGM: Testo A, frammento I (medio-persiano).]

[Riferimenti al LGA: 1Q23 1+6+22.]

[Riferimenti biblici o pseudoepigrafici: *1 Enoch* 14, 6; 16, 3; *Iub.* 4, 22; *1 Enoch* 10, 19 (?).]

Testo A, frammento I (medio-persiano)

Nella prima pagina di questo frammento Enoch dà un messaggio ai demoni e ai loro figli dicendo che non avranno pace e che vedranno la distruzione dei loro figli, i Giganti (ved. *1 Enoch* 14, 6; 16, 3; *Iub.* 4, 22). In seguito predice che i demoni e i loro figli regneranno per centoventi anni. Nella seconda pagina viene predetto, presumibilmente, un periodo di eterna fertilità e giustizia sulla terra.

Un parallelo della seconda pagina si può vedere nei frammenti di Qumrān 1Q23 1+6+22, ved. Stuckenbruck, *The Book of Giants from Qumran*, pp. 56-8 e, forse, in *1 Enoch* 10, 19[23].

[R] ... Enoch, l'apostolo, ... (inviò) un messaggio ai (demoni) e ai loro figli: «Voi ... non pace[24]. (Il giudizio su di voi è)

che sarete *imprigionati per i peccati che avete commesso*[25]. Vedrete la distruzione dei vostri figli[26]. ... regnerete per centoventi (anni)[27] ...» ...

[V] ... onagro, stambecco ... montone, capra (?), gazzella, ... orice, duecento di ciascuna specie, una coppia[28] ... altre bestie selvatiche, uccelli, e animali ... e il loro vino (dovrà essere) seimila brocche ... *irritazione (?) di acqua (?)* ... e *il loro olio (sarà)* ...

[M 101, medio-persiano. Henning, *Giants*, p. 57 sgg.]

SEQ. 8. MESSAGGI DI ENOCH (TAVOLETTE) AI DEMONI E AI GIGANTI. SOGNO DI SĀHM

Qualcuno (Māhawai?)[29] arriva con due tavolette e dice a Šahmizad (?) di essere giunto per leggerne una (quella sui demoni) ai Giganti. Šahmīzād lo invita a leggere lo scritto di Enoch sui demoni. Sāhm invita gli altri Giganti a mangiare e a stare in allegria, ma essi per il dolore non mangiano e si addormentano. Māhawai va da Atnabīš a raccontare ogni cosa. Giunge Māhawai. Sāhm ha un sogno: gli sembra di giungere fino al cielo; prende una febbre dalla terra e inghiotte tutta l'acqua. Una furia avanza dall'acqua, le Glorie diventano invisibili e vede i sovrani del cielo.

[LGM: Testo W (medio-persiano).]

[Riferimenti al LGA: 4Q203 7 B II (?)[30]; 4Q203 8[31]; 6Q8 1[32]; 4Q530 6 I (?).]

Testo W (medio-persiano)

[I/R] [*Titolo:*] Riguardo ai demoni

«... non rimani». Di nuovo disse: «Porta queste due tavolette di pietra nel posto dove è scritto. Prima porta a Narīmān il messaggio. Perché corri così forsennatamente? Ora sono arrivato, e ho portato queste due tavolette, così che potrò leggere ai Giganti quella per i demoni». Šahmīzād disse: «Leggi la

scrittura di Enoch l'interprete[33] ... che riguarda il discorso (sui demoni)».

[I/V] Allora disse Sām ai Giganti: «Venite qui, che possiamo mangiare e stare in allegria». Per il dolore non mangiavano pane. Si addormentarono[34]. Māhawai andò da Atnabīš e raccontò ogni cosa. Ancora una volta Māhawai giunse. Sām ebbe un sogno. Giunse sopra il cielo. Gli venne una febbre dalla terra. Inghiottì tutta l'acqua. Dall'acqua la furia avanzò. Le Glorie divennero invisibili. Vide i sovrani del cielo ...

[S I O/120/I (San Pietroburgo, Institut Vostokovedenija, ved. Sundermann, «Manis Gigantenbuch», pp. 492-3), medio-persiano, Sundermann, *ibid.*, pp. 495-502.]

SEQ. 9. SĀHM E NARĪMĀN SI PREPARANO A COMBATTERE. PENTIMENTI DEI GIGANTI (?)

Sāhm e Narīmān (qui chiamati con il loro nome originale Ohyah e Ahyah) decidono di mantenere la promessa di combattere. Segue una serie di proverbi a contrasto. Narīmān è citato e in seguito qualcuno (Enoch?) riferisce una serie di visioni che comprendono gente (i Giganti?) che piangeva e i cui lamenti giungevano fino al cielo, e potenti vissuti nel peccato.

[I.GM: Testo A, frammento k; Testo A, frammento g (medio-persiano); Testo Zu1 (uiguro); Testo Zu6 (uiguro).]

[Riferimenti al I.GA: 4Q530 6 (?).]

Testo A, frammento k (medio-persiano)

[R] ... padre ... nozze (?) ... fino al compimento del suo ... nella lotta ... e nel covo (?) Ohya e Ahya ... disse al fratello: «Alzati e ... prenderemo quel che nostro padre ci ha ordinato. L'impegno che abbiamo preso ... battaglia». E i Giganti ... insieme ...» ...

[V] «(Non il) ... del leone, ma il ... sul suo ...; (non il) ... dell'arcobaleno, ma l'arco ... saldo. Non il filo della lama, ma la forza del bue (?). Non ... dell'aquila, ma le sue ali. Non la ...

dell'oro, ma il bronzo che lo colpisce. Non l'orgoglioso sovrano, ma il diadema sulla sua testa. Non lo splendido cipresso, ma ... della montagna ...

[M 101k, medio-persiano. Henning, *Giants*, p. 57 sgg.]

Testo A, frammento g (medio-persiano)

[R] ... Non quello che si immischia in dispute, ma quello che è veritiero nelle sue parole. Non il frutto (?) cattivo, ma il veleno che vi è contenuto; non quelli che hanno sede (?) nei cieli, ma il dio di tutti i mondi. Non è orgoglioso il servitore, ma il signore che sta al di sopra di lui. Non colui che è inviato ..., ma l'uomo che l'ha inviato[35].» In seguito Narīmān ... disse ...

[V] ... E in un altro posto vidi quelli che piangevano per la rovina sopraggiunta, e il loro pianto e i loro lamenti arrivavano fino al cielo. E vidi pure un altro posto dove c'erano tiranni e sovrani ... in gran numero, che erano vissuti in peccato e azioni malvagie, quando ...[36]

[M 101g, medio-persiano. Henning, *Giants*, p. 57 sgg.]

Testo Zu1 (uiguro)

Due frammenti uiguri di recente pubblicazione ci hanno restituito un episodio piuttosto singolare: il gigante Sāhm rivolge al dio Sole (*kün tängri*)[37] una preghiera-pentimento e fa ammenda dei propri peccati. Anche se resta difficile stabilire a che punto della narrazione sia da collocare il pentimento del Gigante[38], mi sembra probabile che possa essere messo in relazione con la visione del testo precedente (Testo A, frammento g, seconda pagina), in cui si parla di pianti e lamenti che arrivavano fino al cielo. Una collocazione del frammento tra il ritorno di Māhawai con le tavolette (seq. 8) e l'arrivo degli Angeli (seq. 10) mi sembra comunque molto probabile.

[*Titolo V/R:*] (Il libro) della confessione del forte Gigante (Sāhm)

[R] Il forte (gigante) Sāhm piegò le ginocchia, (si chinò) e si alzò di fronte al dio Sole, la cui punta[39] è splendore, e pregò per il perdono. Così disse: «O dio Sole, la cui punta è compassionevole ...

[V] ... quale uomo ... se il giorno di ... raggiunge ... per un momento ... non ... Di fronte al dio Sole, la cui punta è compassionevole ... e splendore, liberando (dai suoi peccati) ...

[Mainz 344a (= T I α), uiguro. Wilkens, *Gigantenbuch*, pp. 157-8.]

Testo Zu6 (uiguro)

[R] ... il dio Sole, la cui punta è compassionevole ... e splendore ... attraverso ... mentre io ora ... sono diventato ..., sono degenerato a causa di peccati abominevoli. Riguardo tutti gli esseri divenuti assassini, conseguentemente ho privato molti Giganti (?) della loro vita. Similmente ho anche ... Là non è ... Neppure io ucciderò più una creatura. Inoltre non c'è nessun figlio dell'uomo tale che nel giorno del Giudizio[40] ...» ...

[V] Ora ... era ... il giorno ... disse: «... i miei peccati e il mio perdono ... i miei peccati ... anche ... La mia anima non deve essere in qualche modo bevibile e mangiabile per quei demoni dell'oscurità! E io mi inchino di fronte al volto del dio Sole, la cui punta è splendore, mentre piego entrambe le ginocchia. Invoco sinceramente il Vostro nome. Tu[41] sei lo Splendore! A che serve a me, il gigante Sāhm, un corpo così grosso? Giacché ora ...» ...

[U 222 (= T I D), uiguro. Wilkens, *Gigantenbuch*, pp. 171-3.]

SEQ. 10. DISCESA DEGLI ANGELI SULLA TERRA. BATTAGLIA TRA GLI ANGELI E I DEMONI

I demoni catturano i collaboratori delle potenze celesti. Discesa degli Angeli sulla terra. I demoni, terrorizzati, prendono sembianze

umane per celarsi. Gli Angeli riescono a separarli dagli umani e mettono dei vigilanti a sorvegliarli. I Giganti e i loro figli vengono rimossi forzatamente dai demoni e vengono confinati, a metà separate, in trentadue (o trentasei nei testi copti) città predisposte dallo Spirito Vivente. Aspra battaglia tra i duecento demoni e i quattro Angeli. Molte sono le vittime, tra cui quattrocentomila Giusti, a causa del fuoco, *nafta* e *zolfo* usati come armi dagli Angeli nella battaglia. Gli Angeli proteggono Enoch. Dal tempo di Enoch al regno di Wištāsp sono passati tremiladuecentottant(...) anni. Elette e Uditrici sono violentate (dai demoni?) e altre splendide donne sono chieste come spose. Si ordinano a popoli diversi diverse mansioni. Continua la battaglia tra Vigilanti, Giganti e Angeli. Arnabīš combatte con forza e tre Giganti che erano stati con lui sono uccisi. Un angelo, chiamato Grande Angelo, *messaggero regale* inviato dagli dèi, uccide e sterminа. Tra gli sconfitti vengono anche nominati i «divoratori di carne». Un riferimento contenuto nel testo N ci informa che Ohyah uccise Leviathan, ma fu ucciso a sua volta da Rafael.

[LGM: Testo G (sogdiano); Testo A, frammento i (medio-persiano); Testo R (copto); Testo Q (copto); Testo T (partico); Testo Zp (partico)?; Testo Y (medio-persiano); Testo N (partico); Testo S (copto).]

[*Riferimenti al LGA: 4Q531 4 (?).*]

[Riferimenti biblici e pseudoepigrafici: *1 Enoch* 17, 1.]

Testo G (sogdiano)

[R] [*Titolo:*] ... dichiarazione ...

... catturarono e imprigionarono tutti i collaboratori che erano nei cieli. E gli Angeli stessi discesero dal cielo sulla terra. E quando i duecento demoni videro quegli Angeli, ebbero molta paura e si preoccuparono. Presero le sembianze di uomini[42] e si dissimularono. In seguito gli Angeli forzatamente rimossero gli uomini dai demoni[43], li misero da parte e misero dei vigilanti sopra di loro ... i Giganti ... erano figli ... gli uni con gli altri in unione corporale ... con il loro reciproco ... e i ... che erano nati da loro, li rimossero forzatamente dai demoni[44]. E condussero una metà di loro

[V] [*Titolo:*] I quattro Angeli con i duecento (demoni) ...

a oriente, e l'altra metà a occidente, alle falde di quattro enormi montagne, ai piedi del Monte Sumeru, in trentadue città che lo Spirito Vivente aveva preparato per loro agli inizi. Chiamano questo posto Aryān Waižan. E quegli uomini furono ... nelle prime arti e mestieri[45]. ... fecero ... gli angeli ... e ai demoni ... andarono a combattere. E quei duecento demoni combatterono una dura battaglia con i (quattro Angeli), finché (gli Angeli) non usarono fuoco, nafta e zolfo ...

[M 7800/I = T II, sogdiano. Henning, *Giants*, pp. 68-9.]

Testo A, frammento i (medio-persiano)[46]

[R] ... molti ... furono uccisi, quattrocentomila Giusti ... con fuoco, nafta e zolfo ... E gli Angeli coprirono[47] Enoch. Elette e Uditrici ... e le violentarono. Scelsero splendide donne, e le chiesero ... come spose. Sordido ...

[V] ... tutti ... portarono via ... furono soggetti separatamente a compiti e servizi. E ... da ogni città ... e si ordinò loro di servire il ... I Meseni furono indirizzati a preparare, i Khūziani a spazzare, e lavare, i Persiani a ...

[M 1011, medio-persiano. Henning, *Giants*, p. 58 sgg.; Reeves, *Jewish Lore*, pp. 75-6.]

Testo R (copto)

... male. 400.000 Giusti ... gli anni di Enoch ...

[*Omelie* manichee copte 68, 18-9. Trad. inglese in Henning, *Giants*, p. 72.]

Testo Q (copto)

I Giusti che furono bruciati nel fuoco resistettero. Questa moltitudine che fu spazzata via, quattromila ... anche Enoch, il saggio, i trasgressori essendo ...

[*Salterio* manicheo copto 142, 7-9. Trad. inglese in Henning, *Giants*, p. 72.]

Testo T (partico)

[R?] ... (come) un'immagine (in) uno specchio. Molti ... furono distribuiti ... Gli uomini ... ed Enoch fu velato[48]. Presero ... In seguito, con pungoli per asini ... schiavi[49] e alberi senz'acqua. Poi ... e imprigionarono i demoni. E di loro ... sette e dodici ...

[V?] ... tremiladuecentottant... l'inizio del re Wištāsp[50]. ... nel palazzo luminoso. E di notte ... allora alla porta rotta ... uomini ... medici, mercanti, agricoltori, ... sul mare. ... uscì armato ...

[M 291a, partico. Henning, *Giants*, p. 73; Reeves, *Jewish Lore*, pp. 123-4 (solo *recto*).]

Testo Zp (partico)

Due piccoli frammenti provenienti da una stessa pagina ci restituiscono un testo che, seppure molto frammentario, può essere collegato al *Libro dei Giganti*. Esso inizia, dopo quello che appare come la fine di un *epimythion*[51], con la descrizione di un luogo dai caratteri mitologico-cosmogonici, che confermano la pertinenza del passo[52] a una storia del *Libro dei Giganti* (imprigionamento dei demoni da parte degli Angeli dopo la vittoria su di loro, cfr. Testo G, sogdiano).

[*Titolo V-R*:] Discorso sui Giganti (?)[53]

... [R?] eccelsi e Angeli (?) che regnano là; sono gli allievi di ... (un terzo della linea lasciato in bianco) ... è nell'alto ... e in ... parasanghe ...

... [V?] si trova ai piedi del monte Sumeru (?) a oriente, vanno (?) nella città e vanno (?) anche ... dall'altra ... a occidente ... da ...

[M 413 + M 2086, partico. Colditz, *Parabelsammlungen*, pp. 297-9 ll. 137-51.]

Testo Y (medio-persiano)

[*Titolo V/R:*] Discorso che concerne i demoni (*māzendarān*)[54]

[R?] ... allora Atnabīš[55] afferrò duecento ... tagliò (?) e lui (?) ... colpì violentemente e gettò ai quattro bordi della terra e prese il suo ... e quei tre Giganti che erano stati con Atnabīš furono uccisi ed egli li portò (?) dai Vigilanti e Giganti, che erano stati con lui. E quando quei ... Atnabīš ...

[V?] ... e ... che (?) in statura ... elmo ... raggiunse. ... che ... le montagne ... e quello che ... ha fatto ... Il grande Angelo, quel messaggero regale inviato dagli dèi (?)[56], ha sterminato. I divoratori di carne furono uccisi e gli oppressori (?)[57] di ... furono sconfitti, fu ucciso quello che ... in un passo ...

[M 5900, medio-persiano. Sundermann, *Parabeltexte*, pp. 77-8 ll. 1549-82.]

Testo N (partico)

[V] E la storia circa il Grande Fuoco: come il fuoco, con potente furia, divora il mondo e se ne rallegra; come questo fuoco, che è nel corpo, divora il fuoco esterno che è nel frutto e nel cibo, e se ne rallegra. Inoltre, come quei due fratelli che trovarono un tesoro, e un uomo li seguì, si fecero a pezzi l'un l'altro e morirono[58]. Come Ohya, Leviathan e Rafael si fecero a pezzi l'un l'altro, e si dileguarono; come la storia del cucciolo di leone e del vitello nel bosco; una volpe (arrivò), si fecero a pezzi l'un l'altro (e morirono). Così il Grande Fuoco divora entrambi i fuochi. ...

[M 35/V/3-18, = M 740/V/1-6, partico. Henning, *Giants*, pp. 71-2; Boyce, *Reader*, p. 83, testo *ab*.]

Testo S (copto)

Prima che i Vigilanti (Ἐγρήγοροι) si ribellassero e discendessero dal cielo, una prigione era stata costruita per loro negli abissi della terra sotto le montagne. Prima che nascessero i figli dei Giganti, che non conobbero rettitudine e pietà tra di loro, trentasei città erano state preparate e costruite, cosicché i Giganti vivessero in esse, essi che vennero per generare, essi che sarebbero vissuti mille anni.

[*Kephalaia* CXVII 1-9. Trad. inglese in Henning, *Giants*, p. 72.]

(SEQ. 11)[59]. TESTO DOTTRINALE SUI CINQUE ELEMENTI

Discorso sui cinque elementi.

[LGM (?) Testo A, frammento e; Testo A, frammento b; Testo A, frammento h.]

Testo A, frammento e (medio-persiano)

[R] ... massacro ... giusto ... buone azioni ... elementi. La corona, il diadema, la ghirlanda e il vestito di Luce. I sette demoni, come un fabbro che unisce e divide ... che dai semi di ... e serve il re ... offende ... quando piangente ... con compassione ... mano ...

[V] ... i Benefattori diedero ...[60] doni. Alcuni sotterrarono gli idoli. Gli Ebrei fecero del bene e del male. Alcuni fanno del loro dio un mezzo demone, mezzo dio ... massacro ... i sette demoni ... occhio ...

[M 101e, medio-persiano. Henning, *Giants*, p. 58 sgg.]

Testo A, frammento b (medio-persiano)

[R] ... colori di ogni sorta che in ... e bile. Se ... dai cinque elementi. Come se fosse un mezzo per non morire, si riempio-

no di cibo di ogni sorta. Il loro indumento è ... questo cadavere ... e non saldo ... e il suo fondamento non è saldo ... Come ...

[V] ... imprigionato in questo cadavere, nelle ossa, nei nervi, nella carne, nelle vene, nella pelle, ed essa stessa[61] è entrata in esso. Quindi (l'uomo) leva grida al sole e alla luna, le due fiamme ... del Dio Giusto[62], agli elementi, alle piante e agli animali. Ma il dio (Zurwān?), in ogni epoca, manda apostoli: Šitil, Zarathustra, Buddha, Cristo, ...

[M 101b, medio-persiano, Henning, *Giants*, p. 58 sgg.]

Testo A, frammento h (medio-persiano)

[R] ... malintenzionato ... da dove ... è giunto. I fuorviati non riconoscono i cinque elementi, (le cinque specie) di alberi, le cinque specie di animali. (una linea lasciata in bianco)

[M 101h, medio-persiano, Henning, *Giants*, p. 58 sgg.]

(SEQ. 12). TESTO ESEGETICO SUGLI UDITORI

Parabole degli Uditori

[I.GM (?) Testo A, frammento h; Testo A, frammento f; Testo A, frammento a; Testo A, frammento d; Testo A, frammento m; Testo A, M 911; Testo A, frammento n.]

Testo A, frammento h (medio-persiano) [R] (continuazione)

[*Titolo:*] ... sugli Uditori

... riceviamo ... da Mani, il Signore, ... i Cinque Comandamenti per ... i Tre Sigilli ...

[V] ... vivente ... professione ... e sapienza ... luna. Riposo dal potere ... proprio. E mantieni la mistura (?)[63] misurata ... alberi e fonti, in due ... acqua, e frutti, e latte, ... non deve offendere il proprio fratello. L'Uditore saggio che come le (foglie?) di ginepro ...

[M 101h, medio-persiano. Henning, *Giants*, p. 58 sgg.]

Testo A, frammento f (medio-persiano)

[R] ... molto profitto. Come un agricoltore ... che semina ... in molti[64] ... L'Uditore che ... erudizione è simile a un uomo che ha gettato una sostanza coagulante nel latte (?). Si è indurito, non ... La parte che ... rovina ... dapprima pesante. Simile a ... prima ... è onorato ... può brillare ...

[V] ... sei giorni. L'Uditore che dà elemosina (agli Eletti) è simile a un povero che presenta la figlia al cospetto del re; egli raggiunge una posizione di grande onore[65]. Nel corpo dell'Eletto il cibo datogli come elemosina è purificato alla stessa stregua di un ... che dal fuoco e dal vento bei vestiti su di un corpo pulito ... gira ...

[M 101f, medio-persiano. Henning, *Giants*, p. 59 sgg.]

Testo A, frammento a (medio-persiano)

[R] ... testimone ... frutto ... albero ... passa accanto (?) ... come ... legna da ardere ... come un granello (?) ... splendore. L'Uditore nel ... e le elemosine nella Chiesa sono come una barca sul mare: la sagola di salvataggio è nelle mani del rimorchiatore sulla riva, il marinaio è a bordo. Il mare è il mondo, la barca è ... l'elemosina ... il rimorchiatore è ... la sagola di salvataggio è la sapienza ...

[V] ... simile a ... L'Uditore è simile a un ramo (?) di un albero senza frutti ... senza frutti ... e gli Uditori ... frutto che ... azioni pie. L'Eletto, l'Uditore e Wahman sono simili a tre fratelli a cui sono lasciati possedimenti dal loro padre: un appezzamento di terra, ... semenza. Diventano soci ... mietono e ... L'Uditore ... simile ...

[M 101a, medio-persiano. Henning, *Giants*, p. 59 sgg.]

Testo A, frammento d (medio-persiano)

[R] ... una statua del re, fusa in oro ... il re diede doni. L'Uditore che copia un libro è simile a un uomo malato che ha dato le sue armi (?) a un uomo ... L'Uditore che dà sua figlia alla Chiesa[16] è simile ... pegno che ha dato suo figlio a ... imparare ... a ... padre, pegno ...

[V] ... Uditore. L'Uditore è inoltre simile a ... passo falso ... e purificato. ... l'anima dalla Chiesa è simile alla moglie del soldato che ... soldato di fanteria, una scarpa ... che tuttavia con un denaro ... era. Il vento ne ha strappato via una ... era sconcertato ... dalla base ...

[M 101d, medio-persiano. Henning, *Giants*, p. 59 sgg.]

Testo A, frammento m (medio-persiano)

[R] ... mandato ... L'Uditore che fa un ... è simile a una madre compassionevole (?) che aveva sette figli ... il nemico li ha uccisi tutti ... L'Uditore che ... pietà ...

[V] ... un pozzo ... Uno sulla riva del mare, l'altro sulla barca. Quello che è sulla spiaggia rimorchia quello che è sulla barca. Quello che è sulla barca ... mare. In alto verso ... simile a un giusto ... simile a una perla ... diadema ...

[M 101m, medio-persiano. Henning, *Giants*, p. 59 sgg.]

Testo A, frammento M 911 (medio-persiano)

[R] ... Chiesa. ... È simile a un uomo che ... frutti e fiori ... poi lodano ... albero senza frutti ...

[V] ... (è simile a un uomo) che ha comprato un appezzamento di terra. In quell'appezzamento c'era un pozzo e in quel pozzo un borsa piena di draeme ... il re era stupito ... una parte ... pegno ...

[M 911, medio-persiano. Henning, *Giants*, p. 60 sgg.]

Testo A, frammento n (medio-persiano)

[R] ... molti ... Uditore. Nel ... simile a un indumento ... simile a ...

[V] ... al signore ... simile a ... e un fabbro. L'orefice ... all'onore, il fabbro a ... uno a ...

[M 1011, medio-persiano. Henning, *Giants*, p. 60 sgg.]

FRAMMENTI DI INCERTA COLLOCAZIONE

Testo I (sogdiano)

Henning pone il frammento tra gli *excerpts*, senza proporre una possibile collocazione. Chi parla, probabilmente un Gigante, elogia la potenza, la forza e l'immortalità della stirpe dei Giganti, in particolare di Sāhm e del fratello[67]. Il contesto troppo lacunoso non permette di collocare il frammento.

[R] ... virilità, in potente tirannia, non morirà. Il gigante Sāhm e suo fratello vivranno per sempre. Giacché nel mondo intero in potere e forza e in ... (non hanno rivali?) ...

[M 500n/R[68], sogdiano. Henning, *Giants*, 70.]

Testo U (partico)

Henning, nella sua edizione del *Libro dei Giganti*[69], pone questo frammento in appendice, senza tentarne una collocazione. Nel testo vengono citati tre sovrani ed eroi dal periodo dell'avvento della religione zoroastriana (ved. Skjærvø, *Iranian Epic*, pp. 190-1). Mani sembra aver identificato il periodo eroico iranico prima di Wištāsp con quello dei patriarchi antediluviani, alcuni dei quali furono inclusi nelle liste dei profeti che precedettero Mani[70]. Se questo testo appartiene effettivamente al *Libro dei Giganti*, poteva forse essere collocato all'inizio, in una sorta di introduzione alla storia manichea delle origini.

[R] ... doni. Re Wištāsp fu un sovrano pacifico nell'Aryān Waižan; Wahman e Zarēl ... La regina del sovrano, Khudōs ... ricevette la Fede, il principe ... Si sono assicurati un posto nella sede celeste, e pace per l'eternità. ...

[M 4990/R = T II D 58, V lasciato in bianco, partico. Henning, *Giants*, pp. 73-4.]

Testo Zs1 (sogdiano)

Il testo è tramandato nella seconda pagina del doppio foglio la cui prima pagina contiene il Testo G. Henning, nella sua edizione del *Libro dei Giganti*, ha escluso questa seconda pagina, ritenendola forse estranea alla tematica del *Libro dei Giganti*. Tuttavia la storia degli aborti[71] potrebbe avere preceduto o seguito quella dei Vigilanti e dei Giganti contenuta nell'altra pagina del *bifolio*, e l'appartenenza dei due fogli allo stesso libro induce a credere che anche questo frammento faccia parte del *Libro dei Giganti*[72].

[*Titolo V-R.*] Discorso sui demoni aborti

[R] Mangiarono frutti dalla foresta. E quando gli aborti caddero incominciarono a bere acqua dai pozzi e a mangiare frutti dagli alberi. E ricordarono la bellezza del dio Sole. Incominciarono a guardare (per cercarlo). In seguito l'*enthymesis* di Morte, Az, si vestì dei due demoni aborti, Šaqlūn e Pēsūs[73] e, con la voce di Šaqlūn, comandò agli altri aborti: «Voi, non guardate in su, perché là è il vostro nemico (?). Ma ora andate, e voi, maschi e femmine, copulate, e soddisfate gli uni con gli altri il vostro desiderio lussurioso. Date vita a figli, e uno per uno

[V] portatemi i vostri aborti, e io farò una cosa, tale che voi non dovrete più guardare in alto al cielo». E gli aborti accettarono l'ordine e così fecero. Portarono ottantamila aborti di fronte a Šaqlūn e Pēsūs. Ed essi li ricevettero, e questi entrarono uno per uno. E Šaqlūn divorò quarantamila aborti, e Pēsūs quarantamila. Ed essi copularono tra di loro e così dissero:

«Abbiamo avuto quest'idea di proposito, verso il dio Sole, così che quel che nascerà da noi sarà simile agli dèi del Sole e della Luna (?)».

[M 7800/I] = T II, sogdiano. Sundermann, «Mani's "Book of the Giants" and the Jewish Books of Enoch», pp. 45-6.]

Testo Zs2 (sogdiano)

Due piccoli frammenti della collezione di Otani, appartenenti alla *stessa pagina, ci restituiscono poche linee frammentarie*, indubbiamente legate al contenuto del *Libro dei Giganti*, vista la presenza del nome Hōbābīš e della parola stessa *kw'yšt* «Giganti». Il testo sembra contenere la fine di un discorso, e potrebbe forse essere in relazione con il Testo A, frammento j e il fr. di Qumrān 4Q203 3[74] (ved. sopra Seq. 4).

[R] «... gli dèi sono adirati. Ora ... vi metto ...». E allora essi ... Hōbābīš insieme con i Giganti questo ... deve fare ...

[Otani 7447/R + 7468/R, sogdiano. Kudara – Sundermann – Yoshida, *Iranian Fragments from the Otani Collection*, p. 139 (testo traslitterato e traduzione giapponese).]

Testo Zu2 (uiguro)

Questo breve frammento sembra contenere parte dell'interpretazione di un sogno (da parte di Enoch?) che rivelerebbe l'imminente caduta dei Giganti[75]. Il testo è tuttavia troppo frammentario per tentarne una collocazione.

[R?] ... sarà (*opp.* troverà). ... fermo ... (la stirpe dei Giganti?) sparirà.

[V?] ... e ... del proprio ... se ... pensa ... il figlio del ...

[U 288 (= T I a x 24), uiguro. Wilkens, *Gigantenbuch*, p. 159.]

Testo Zu5 (uiguro)

Questo piccolo frammento uiguro apparteneva, secondo Wilkens, a una raccolta di manoscritti di natura cosmogonica la maggior parte

dei quali è andata perduta durante la guerra[76]. Siccome il titolo della pagina riguarda gli Uditori, e altri frammenti della stessa collezione sembrano contenere passi relativi al *Libro dei Giganti*, il frammento potrebbe contenere parte del testo dottrinario[77] che probabilmente concludeva il *Libro dei Giganti* (ved. sopra alla Seq. 11).

[*Titolo V/R:*] Il libro dei voti degli Uditori

[R] per ... A quelli in verità ... della sua sapienza ...
[V] ... che ... sono ... in nessun modo buoni ...

[U 269, uiguro. Wilkens, *Gigantenbuch*, p. 169.]

Parte Terza

TESTI MEDIO-IRANICI III

Parabole
Testi dottrinali

a cura di Elio Provasi

PARABOLE

Nella produzione letteraria in prosa del Manicheismo orientale, l'esposizione del mito, che costituiva il punto teoretico-dogmatico centrale della dottrina manichea, era spesso accompagnata e sostenuta dalla narrazione di parabole a fini didascalici. Le parabole manichee sono note soprattutto attraverso testi iranici e turchi, ma questo genere narrativo non è ignoto ai testi copti, dove la parabola (παραβολή) viene citata insieme ai salmi e ad altri tipi di scritti[1].

Nei testi iranici manichei, la «parabola» è designata dal termine medio-persiano e partico, diffuso anche in sogdiano e in turco[2], *āzend*, dall'avestico *ā-zanti-* «comprensione, interpretazione (dei testi sacri)». Il termine, tuttavia, non è attestato nella letteratura zoroastriana con il valore specifico di «parabola»; appare invece in testi sogdiani cristiani, dove traduce il siriaco *taš'ītā* «narrazione»[3]. Si tratta quindi di un genere letterario, sviluppato nella cultura religiosa manichea, il cui prototipo va piuttosto ricercato nella tradizione cristiana. A testimonianza di questa origine stan-

[1] In *Ke.* CLIV, dove Mani illustra la validità della sua dottrina come sintesi delle religioni precedenti, si dice: «Gli scritti (γραφή) e la saggezza (σοφία) e le rivelazioni (ἀποκάλυψις) e le parabole (παραβολή) e i salmi (ψαλμός) di tutte le chiese precedenti si sono raccolti in ogni luogo e sono giunti alla mia Chiesa e si sono uniti alla saggezza che ho rivelato» (Schmidt – Polotsky, *Mani-Fund*, pp. 42, 86 ll. 1-6).

[2] Sogdiano *azend/azand*, turco uiguro *azandlt* (cfr. Bang, *Manichäische Erzähler*, p. 5). Per l'etimologia del termine medio-persiano cfr. Henning, *Verbum*, p. 216 = Henning, *Selected Papers*, I, p. 123), e Sundermann, «Prosaliteratur», p. 237.

[3] Cfr. Bang, *Manichäische Erzähler*, p. 6; Sundermann, «Prosaliteratur», p. 238; Id., *Studien*, p. 81.

no anche le numerose citazioni di testi neotestamentari, sia canonici che apocrifi[1].

La parabola era generalmente accompagnata da un'interpretazione allegorica, indicata dal termine tecnico «spiegazione» (medio-persiano *wizārišn*, partico *wizēhišn*, sogdiano *xwcēkāwc*)[2]. Di regola l'interpretazione è posposta, costituendo quindi un *epimythion*[3], ma a volte la storia può essere preceduta da un'esposizione dottrinale, un *promythion*, a cui il racconto serve quindi da illustrazione[4].

Il carattere ecumenico della Chiesa manichea si riflette nei soggetti della narrativa parenetica, che ingloba materiale proveniente dalle più diverse tradizioni letterarie e culturali. Così, accanto a motivi di sicura origine iranica, non mancano elementi di origine occidentale, tratti ad esempio dalle favole esopiche, motivi della letteratura enochica, narrazioni derivate dal ciclo novellistico indiano del *Pañcatantra*[5], o storie ispirate alla tradizione buddista e forse, in qualche caso, anche al folklore centroasiatico. La felicità narrativa dei Manichei e la loro capacità di sintesi di elementi culturali disparati è alla base dell'importante ruolo che ebbero come mediatori letterari fra Oriente e Occidente[6]. Essi furono probabilmente i primi a trasmettere all'Occidente la leggenda del Buddha, sotto forma di una compilazione dal *Buddhacarita* di Aśvaghoṣa (I-II sec.) e da altre fonti buddiste. Della versione manichea, il cui titolo originale era probabilmente *Bilawhar ud*

[1] Sulle citazioni neotestamentarie nelle letterature iraniche ved. W. Sundermann, *Christliche Evangeliontexte in der Überlieferung der iranisch-manichäischen Literatur*, «MIO» XIV 1968, pp. 386-405 e J.P. Asmussen, *Iranische neutestamentliche Zitate und Texte und ihre textkritische Bedeutung*, «AoF» II 1975, pp. 79-92; sulla conoscenza dei vangeli apocrifi in Asia centrale ved. H.-J. Klimkeit, «Die Kenntnis apokrypher Evangelien in Zentral- und Ostasien», in *MSRies*, pp. 149-75.

[2] Attestati rispettivamente, fra gli altri, nei testi 16 (M 47/II/R/17), 17 (M 572/R/22) e 1 (M 135/B/I/V/13) tradotti sotto.

[3] P. es., fra le parabole tradotte sotto, nei nn. 1, 12, 14, 16, 17, 18, 22, 23, 24.

[4] P. es. nei testi 11, 19, 20, e probabilmente anche nei testi 4 e 10.

[5] Dal *Pañcatantra* è tratto il breve racconto n. 2 (I tre pesci) tradotto qui. Varie altre storie della stessa provenienza si conservano in turco, ved. F. Geissler – P. Zieme, *Uigurische Pañcatantra-Fragmente*, «Turcica» II 1970, pp. 32-70.

[6] Sul ruolo del Manicheismo nella trasmissione di materiale letterario di varia origine ved. Asmussen, *Der Manichäismus als Vermittler*, pp. 5-21; cfr. anche Id., *Manichaean Literature*, pp. 37-9.

Budīsaf, rimangono solo brevi frammenti[1] ma l'opera, attraverso traduzioni e rielaborazioni successive in arabo, armeno, ebraico, georgiano, greco e latino, divenne nota in Occidente come la «Leggenda di Barlaam e Joasaf», attribuita a Giovanni Damasceno, ottenendo amplissima diffusione nelle letterature europee[2].

Gli scambi culturali e terminologici fra Manicheismo e buddismo in Asia centrale sono ben noti[3]. Di adattamenti di storie buddiste testimonia anche un testo liturgico sogdiano, che cita il titolo partico di una parabola su «Il principe con il figlio di Caṇḍā[la]», quasi sicuramente l'adattamento di un testo sulla vita del Buddha[4].

La diffusione della parabola come strumento di catechesi si deduce anche da frasi che ricorrono nei testi; ad esempio, nel frammento medio-persiano che narra l'incontro di Mār Ammō con lo spirito Bayard durante la sua missione in Oriente, quest'ultimo istruisce l'apostolo per mezzo di parabole[5]. Nel racconto agiografico sulla conversione del Tūrān Šāh, Mani gli narra una parabola di origine esopica[6].

[1] M 581 + M 613 + M 9010. Si tratta di una versione poetica in neo-persiano in scrittura manichea corsiva; i frammenti sono stati editi da W.B. Henning, «Persian poetical manuscripts from the time of Rūdakī», in *A Locust's Leg. Studies in Honour of S.H. Taqizadeh*, London 1962, pp. 91-8 (= *Selected Papers*, II, pp. 561-8).

[2] Ved. Asmussen, *Der Manichäismus als Vermittler*, pp. 17-21; Id., «Barlaam and Iosaph», in *Encīrān* III 1989, p. 801.

[3] Ved. H.-J. Klimkeit, «Adaptations to Buddhism in East Iranian and Central Asian Manichaeism», in M. Hauser – H.-J. Klimkeit, *Studies in Manichaean Literature and Art* (NHMS 16), Leiden-Boston-Köln 1998, pp. 237-53 (versione inglese di H.-J. Klimkeit, «Buddhistische Übernahmen im iranischen und türkischen Manichäismus», in W. Heissig – H.-J. Klimkeit [edd.], *Synkretismus in den Religionen Zentralasiens*, Wiesbaden 1987, pp. 58-75).

[4] M 114 /I/R/8-/V/1: Henning, *Beichtbuch*, p. 47. Resta incerto se il termine indiano originario fosse *caṇḍala* «fuoricasta» o *Chandaka / Channa*, nome del cocchiere del Buddha (cfr. *ibid.*, p. 99); a favore della seconda ipotesi si può citare un frammento uigurico manicheo intitolato «Il libro con la risposta di Chandaka (*čïnakï*)»; ved. A. von Le Coq, *Ein christliches und ein manichäisches Manuskriptfragment in türkischer Sprache aus Turfan (Chinesisch-Turkestan)*, «SPAW» 1909, pp. 1208-11; Bang, *Manichäische Erzähler*, pp. 7-12. Secondo Henning anche questo era probabilmente un frammento dalla storia di «Barlaam e Joasaf» (*Sogdian Tales*, p. 487).

[5] M 2 /V/I/33-4: «mi insegnò in parabole» (*pad āzend ō man wizist*): Andreas – Henning, *Manichaica*, II, p. 305; trad. vol. I, p. 218 (testo II.2a).

[6] M 48, ecc., /II/V/19-28: Sundermann, *Mitteliranische*, p. 22; trad. nel vol. I, p. 123 (testo II.3a).

Il vasto repertorio di parabole aveva probabilmente anche un utilizzo liturgico, legato a particolari festività o momenti della giornata. In un testo sulla liturgia «dell'Anima e del Corpo» si raccomanda di recitare una parabola quando il giorno giunge al termine[1], e il titolo di un frammento partico prescrive di recitare la parabola che segue durante la festa del *Bēma*[2]. A questo scopo, gruppi di parabole, destinati a illustrare vari punti dottrinali e accompagnati da omelie o sermoni, erano probabilmente raccolti in pericopi. Doveva costituire una raccolta di questo tipo il manoscritto, di cui sono conservati sette frammenti, che conteneva le parabole in partico nn. 10, 11 e 12 tradotte sotto. Collezioni di narrazioni di origine diversa potevano far parte di manoscritti compositi, sul genere delle raccolte buddiste di *Jātaka* e *Avadāna*. A un modello di questo tipo si rifà il libro sogdiano espressamente definito *āzendnāme* «Libro di Parabole» (ved. testi 23 e 24).

Altre parabole erano inframmezzate a testi di vario genere: omelie, testi catechetici di contenuto simile ai *Kephalaia*, narrazioni di carattere agiografico o storiografico: nel frammento M 47, il primo foglio contiene la narrazione in partico della conversione del signore della Mesenia[3], mentre il secondo è occupato dalla parabola medio-persiana sul ricco di umili origini (ved. testo 16). Il manoscritto a cui appartiene questo frammento era quindi probabilmente una raccolta di leggende e parabole in varie lingue[4].

Le parabole conservate più o meno nella loro interezza nei manoscritti giunti fino a noi sono sicuramente solo una minima parte di quelle che dovevano essere conosciute da coloro ai quali si rivolgeva la predicazione. In vari frammenti del *Libro dei Giganti*[5] si fa riferimento a similitudini e parabole[6] in forma molto concisa,

[1] M 114/R/7-8: Henning, *Beichtbuch*, p. 47.
[2] Ved. testo 13.
[3] Sundermann, *Mitteliranische*, pp. 102-3; trad. vol. I, p. 226 (testo II.5).
[4] Cfr. Sundermann, «Prosaliteratur», p. 237.
[5] M 101f/R/3-4, 6-7, /V/4-6; M 101a/R/10-3, /V/2-4, 9-13; M 101d/R/1-3, 3-6, 6-9, /V/4-11; M 101m/R/2-5, /V/1-5; M 911/R/2-5, /V/2-6; M 101n/R/5, /V/2-5: Henning, *Giants*, pp. 59-60, 63-5; le parabole così citate sono almeno sedici.
[6] Una di queste è la parabola sull'uomo di umili origini che offre la figlia al re, conservata nel frammento M 221/V/10-24 e tradotta sotto (testo 19).

spesso citandone solamente il titolo introdotto da *mānag ō* «come ...», o qualche frase significativa; evidentemente il contenuto doveva essere ben noto agli ascoltatori.

Bibliografia

V. Arnold-Döben, *Die Bildersprache des Manichäismus*, Köln 1978.

J.P. Asmussen, *Der Manichäismus als Vermittler literarischen Gutes*, «Temenos» II 1966, pp. 5-21.

J.P. Asmussen, *Manichaean Literature* (Persian Heritage Series 22), Delmar NY 1975.

W. Bang, *Manichäische Erzähler*, «Le Muséon» XLIV 1931, pp. 1-36.

W. Bang – A. von Gabain, *Türkische Turfan-Texte*, II. *Manichaica*, «SPAW» 1929, pp. 411-30.

W. Bang – A. von Gabain, *Türkische Turfan-Texte*, III. *Der große Hymnus auf Mani*, «SPAW» 1930, pp. 183-211.

M. Boyce, *The Manichaean Hymn-Cycles in Parthian*, London-New York 1954.

M. Boyce, *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian* (AcIr 9), Téhéran-Liège 1975.

C.G. Cereti – M. Maggi – E. Provasi (edd.), *Religious themes and texts of pre-Islamic Iran and Central Asia. Studies in honour of Professor Gherardo Gnoli on the occasion of his 65th birthday on 6th December 2002*, Wiesbaden 2003.

L.V. Clark, *The Manichaean Turkic Pothi-Book*, «AoF» IX 1982, pp. 145-218.

I. Colditz, *Bruchstücke manichäisch-parthischer Parabelsammlungen*, «AoF» XIV 1987, pp. 274-313.

C. Colpe, «Die Formulierung der Ethik in arabischen Manichäer-Gemeinden», in *Ex Orbe Religionum. Studia Geo Widengren oblata*, I (Studies in the History of Religions 21), Leiden 1972, pp. 401-12.

C. Elsas *et alii* (edd.), *Tradition und Translation. Zum Problem der interkulturellen Übersetzbarkeit religiöser Phänomene. Festschrift für Carsten Colpe zum 65. Geburtstag*, Berlin-New York 1994.

H. Hennecke – W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apocryphen*; ed. ingl. *New Testament Apocrypha*, I-II, London 1963-65.

W.B. Henning, *A List of Middle Persian and Parthian Words*,

«BSOAS» IX 1937, pp. 79-92 (= Henning, *Selected Papers*, I, pp. 559-72).
W.B. Henning, *Sogdica*, London 1940 (= Henning, *Selected Papers*, II, pp. 1-68).
W.B. Henning, *Sogdian Tales*, «BSOAS» XI 1945, pp. 465-87 (= Henning, *Selected Papers*, II, pp. 169-91).
W.B. Henning, *The Manichaean Fasts*, «JRAS» 1945, pp. 146-64 (= Henning, *Selected Papers*, II, pp. 205-23).
W.B. Henning, *A grain of mustard*, «AION-L» VI 1965, pp. 29-47 (= Henning, *Selected Papers*, II, pp. 597-615).
M. Hutter, *Manis kosmogonische Šābuhragān-Texte*, Wiesbaden 1992.
H.-J. Klimkeit, *Gnosis on the Silk Road. Gnostic Texts from Central Asia*, San Francisco 1993.
A. von Le Coq, *Türkische Manichaica aus Chotscho*, I (APAW), Berlin 1911.
A. von Le Coq, *Türkische Manichaica aus Chotscho*, III. *Nebst einem christlichen Bruchstück aus Bulayïq* (APAW), Berlin 1922.
D.N. MacKenzie, recensione di Sundermann, *Parabeltexte*, «BSOAS» XXXVIII 1975, pp. 454-6.
D.N. MacKenzie, *Mani's Šābuhragān*, «BSOAS» XLII 1979, pp. 500-34.
H.-C. Puech, *Sul Manicheismo e altri saggi*, Torino 1995 (ed. orig. *Sur le manichéisme et autres essais*, Paris 1979).
C. Reck, «84000 Mädchen in einem manichäischen Text aus Zentralasien?», in P. Kieffer-Pulz – J.-U. Hartmann (edd.), *Bauddhavidyāsudhākaraḥ. Studies in Honour of Heinz Bechert on the Occasion of his 65th Birthday*, Swisttal-Odendorf 1997, pp. 543-50.
C. Reck, «Die Beschreibung der Daēna in einem soghdischen manichäischen Text», in Cereti – Maggi – Provasi (edd.), *Religious themes and texts*, pp. 321-36.
C. Reck, *Mitteliranische Handschriften Teil 1, Berliner Turfanfragmente manichäischen Inhalts in soghdischer Schrift* (Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland 18, 1), Stuttgart 2006.
N. Sims-Williams, «The Manichaean Commandments: a survey of the sources», in *Papers in honour of Professor Mary Boyce* (AcIr 25), Leiden 1985, pp. 573-82.
W. Sundermann, *Probleme der Interpretation manichäisch-soghdischer Briefe*, «AAH» XXVIII 1980, pp. 289-316.
W. Sundermann, «Die Prosaliteratur der iranischen Manichäer», in

W. Skalmowski – A. van Tongerloo (edd.), *Middle Iranian Studies. Proceedings of the International Symposium organized by the Katholieke Universiteit Leuven from the 17th to the 20th of May 1982* (OLA 16), Louvain 1984, pp. 227-41 (= Sundermann, *Manichaica Iranica*, pp. 183-97).

W. Sundermann, «Eine Liste manichäischer Götter in soghdischer Sprache», in Elsas *et alii* (edd.), *Tradition und Translation*, pp. 452-62 (= Sundermann, *Manichaica Iranica*, pp. 833-45).

W. Sundermann, «Manichean Eschatology», in *Encîran* VIII 1998, pp. 569-75 (= Sundermann, *Manichaica Iranica*, pp. 59-72).

W. Sundermann, «Eine buddhistische Allegorie in manichäischer Überlieferung», in R.E. Emmerick – D. Weber (edd.), *Corolla Iranica. Papers in honour of Prof. Dr. David Neil MacKenzie*, Frankfurt a.M. 1999, pp. 198-206 (= Sundermann, *Manichaica Iranica*, pp. 657-65).

Y. Yoshida, recensione di Sundermann, *Parabelbuch*, «BSOAS» LI 1988, pp. 148-50.

Y. Yoshida, *Mujō wo toku Manikyō sogudo-go bunsho – Kyōto Daigaku Bungakubu-shōzo no shashin shiryō kara* [*On a Manichaean Sogdian fragment expounding vanity of earthly life* – Text preceding Henning's «Job story»], «Oriento» XXXVII/2 1994, pp. 16-32.

Y. Yoshida, *First Fruits of Ryūkoku-Berlin Joint Project on the Turfan Iranian Manuscripts*, «Acta Asiatica. Bulletin of the Institute of Eastern Culture» LXXVIII 2000, pp. 71-85.

P. Zieme, *Manichäisch-türkische Texte* (BTT 5), Berlin 1975.

1a. IL FORATORE DI PERLE

Questa parabola si conserva in due manoscritti, uno in scrittura manichea (M 135 A/B, due doppi fogli consecutivi), l'altro in scrittura sogdiana (So 18300), che manca dell'inizio (indicati nella traduzione, se differenti, rispettivamente da [*M*] e [*S*]). Le differenze tra le due recensioni sono in genere solo ortografiche, tranne che nella spiegazione allegorica (*epimythion*), dove sono più sostanziali. La storia del foratore di perle, oltre che nel frammento sogdiano tradotto qui, è riportata in forma molto simile nel *Karatag ud Damanag*, opera medio-persiana del VI secolo di Burzōi, ora perduta, ma che sopravvive in traduzioni siriache e arabe[1]. Queste, a loro volta, tramite una versione ebraica, hanno avuto larga diffusione in Europa, costituendo la base del *Directorium Vitae Humanae alias Parabolae Antiquorum Sapientium* di Giovanni da Capua[2]. La fonte dell'opera di Burzōi era la raccolta di favole e apologhi indiani *Pañcatantra*, a cui risale anche la parabola dei tre pesci (testo 2). Tuttavia, la storia del foratore di perle non è riconducibile a un originale indiano; essa appare solo nella prefazione di Burzōi, ed è quindi probabilmente di origine iranica[3]. A differenza della versione di Burzōi, la parabola sogdiana è narrata nella cornice di un processo, e se ne trae una spiegazione allegorica, purtroppo mutila della fine, adattata alla dottrina manichea. Segue, nel manoscritto M 135, un testo nello stile dei *Kephalaia*, contenente precetti per gli Uditori, il che fa supporre che anche la parabola facesse parte di un *kephalaion*, e fosse quindi considerata come una storia narrata da Mani stesso ai suoi discepoli.

[*Titolo/A/I/R:*] Il foratore [di perle].

[*Titolo/A/I/V-B/I/R-V*:] [Spiegazione della] parabola del foratore di perle.

[*M*: A/I/R] Ci fu una disputa, e non poté essere risolta. Quindi, il giorno seguente andarono dal giudice per un processo. Il proprietario (delle perle) parlò così: «Signore, ho ingaggiato quest'uomo per un giorno, per cento *dēnār* d'oro, affinché forasse le mie perle. Non ha forato le perle, e adesso mi chiede il suo compenso». [+ *S*: /R/] Il lavoratore[4] si rivolse [*M*: A/I/V] al giudice così: «Mio signore, quando questo signore mi vide presso il bazar, mi chiese: "Allora, che lavoro sai fare?". Io risposi: "Signore, so fare qualsiasi (tipo) di lavoro tu mi ordini di fare". Quando mi ebbe condotto a casa sua, mi ordinò di suonare il liuto. E fino alla sera, secondo l'ordine del padrone, [*M*: B/I/R] ho suonato il liuto». Il giudice pronunciò il suo verdetto così: «Tu hai ingaggiato quest'uomo affinché lavorasse (per te)[5], quindi perché non gli hai ordinato di forare le perle, [+ *S*: /V/] e invece gli hai ordinato di suonare il liuto? Il salario dell'uomo deve essere pagato completamente. Se ci dovessero essere ancora delle perle da forare, dàgli altri cento *dēnār* d'oro, [*M*: B/I/V] ed egli forerà le tue perle un altro giorno». Così, senza poter obiettare[6], il proprietario delle perle pagò i cento *denār* d'oro; le sue perle rimasero non forate sino al giorno dopo, ed egli stesso fu pieno di vergogna e pentimento.

[*M*: B/I/V] I saggi danno questa spiegazione. L'uomo che conosceva tutte le arti e i mestieri rappresenta [il corpo] ...

[*S*: V/13-8] Il foratore di perle è il corpo. I cento *dēnār* [d'oro] rappresentano una vita di cento anni. Il proprietario delle perle è l'anima, e la [foratura] delle perle rappresenta la pietà ...

1b. (*Kephalaion*)

[B/II/R] ... Egli stesso ... chiunque ... per la buona azione ... «È un giusto Eletto colui che salva molte persone dall'inferno,

e le pone sulla via per il Paradiso. E adesso comando a voi, Uditori, che finché avrete forza e potere, vi adoperiate per la salvezza delle vostre anime. Tenete a mente il mio ordine e [B/II/V] [il mio comandamento], e quella via diritta e vera *forma che vi ho mostrato, cioè la santa religione*. E attraverso quella forma sforzatevi, così da giungere con me alla vita eterna.» Allora tutti gli Uditori si rallegrarono molto e furono lieti per le divine parole [*A/II/R*] e *il comandamento senza prezzo* che avevano udito dall'Apostolo, il Signore Mār Mani. Resero squisito[7] omaggio, e furono congedati (?) cerimoniosamente[8].

[*Titolo/A/II/R/7:*] Dividere il giorno in tre parti.

E di nuovo l'Apostolo, il Signore Mār Mani, parlò così: «La persona saggia e pia[9] deve dividere il giorno in tre parti. La prima parte (deve essere dedicata) al servizio dei re e dei signori, [*M*: A/II/V] così che essi siano soddisfatti, che la loro maestà[10] non venga danneggiata, e che non inizino a disputarsi e a complottare. La seconda parte (deve essere dedicata) al perseguimento di affari temporali, ad arare e seminare, a ripartizioni ed eredità, a comprare e vendere, così che la casa si mantenga, la moglie e i figli non siano in ristrettezze, e che parenti, persone care e amici possano essere serviti ...[11]

[Parabola: M 135/A/I/R, A/I/V, B/I/R, B/I/V e So 18300 = T I M 418, sogdiano. Henning, *Sogdian Tales*, pp. 466-8 (testo A); *Kephalaion*: M 135/B/II/R, B/II/V, A/II/R, A/II/V. *Ibid.*, pp. 469-70 (testo B). Trad. inglese anche in Asmussen, *Manichaean Literature*, pp. 42 (parabola) e 29 (*kephalaion*, solo M 135/B/II/R) e in Klimkeit, *Gnosis*, pp. 195-6.]

2. RACCONTO DEI TRE PESCI

Questo testo sogdiano, narrato in forma molto concisa, quasi come una parafrasi, non appare nel *Kalila wa Dimna*, ma risale diretta-

mente a un originale indiano. Delle due versioni di questa storia che appaiono nel *Pañcatantra*, il racconto sogdiano è più vicino alla seconda[12], dove dei tre animali sfugge alla cattura solo lo sciocco, che nell'originale indiano è una rana. Anche i nomi dei tre pesci concordano con quelli del testo sanscrito: *Ēw-šmārē* (Sk. *ekabuddhi*) «che ha un (solo) pensiero», *Sat-šmārē* (Sk. *śatabuddhi*) «dai cento pensieri» e *Zār-šmārenē* (Sk. *sahasrabuddhi*) «dai mille pensieri». Il testo dimostra che i Manichei conoscevano e utilizzavano questo tipo di racconti, adattandoli come parabole alla loro dottrina, anche in una forma specificamente indiana.

C'era un grande stagno[13], ed in esso vi erano tre pesci. Il primo pesce era Un-Pensiero, il secondo pesce era Cento-Pensieri e il terzo pesce era Mille-Pensieri. A un certo momento arrivò un pescatore e gettò la rete. Prese quei due pesci dai molti pensieri, ma non prese il pesce Un-Pensiero.

[M 127/R/8-14/, sogdiano. Henning, *Sogdian Tales*, p. 471 (testo C). Trad. inglese anche in Asmussen, *Manichaean Literature*, p. 43.]

3. IL MERCANTE E LO SPIRITO

Il testo è frammentario, ma il senso del racconto è chiaro. Un mercante[14], in viaggio per mare con il figlio, si trova in mezzo a una tempesta, dove la nave rischia di affondare. Uno spirito lo spinge a giurare, affinché la tempesta si plachi, di sacrificare il primo essere che gli verrà incontro al ritorno. Appena il mercante giura, la tempesta si calma e i viaggiatori arrivano sani e salvi a terra. Il mercante, però, è preso dal dubbio che gli possa venire incontro per prima la figlia, costringendolo così a sacrificarla per adempiere al giuramento. Come nota l'editore del testo, la storia ricorda sia il racconto biblico di Iefte e la figlia[15], sia la storia di Idomeneo narrata da Servio Mauro Onorato[16]; la parabola sogdiana è più vicina a questa seconda narrazione, dove il protagonista, sopraffatto da una violenta tempesta, fa voto a Poseidone di sacrificare il primo essere vivente che incontrerà. Non sappiamo se il mercante abbia poi sacrificato la figlia (come fece effettivamente Iefte e – pare – Idomeneo con il figlio), perché il frammento sogdiano è mutilo della parte finale.

[R] «... prega e presta il giuramento; all'istante si calmerà e noi ci salveremo.» Per un'intera settimana ... [insistette, dicendo] «presta il giuramento», ma ... non acconsentì [a giurare]. Il mercante [pensò]: «Un grande danno e sventura [minacciano] la mia [stirpe e la mia][17] casa», e [acconsentì a giurare]. Davanti allo spirito e al demone il mercante fece questo giuramento: «Se avverrà che [io mi salvi] senza danno da questo oceano, allora ... [V] io lo prenderò e lo offrirò in sacrificio[18] a questo spirito del mare». Quando, l'ottavo giorno, ebbe fatto questo giuramento, in quello stesso istante l'agitazione cessò, e il mercante con suo figlio ed enormi tesori e ricchezze uscì senza danno sulla riva. Ma cominciò a camminare immerso nei pensieri, a fermarsi preoccupato, (pensando): «Cosa avverrà con il giuramento che ho fatto? Forse quando mi avvicinerò a casa, all'improvviso mia figlia mi verrà [incontro] per prima? Ma se mi avvicino a ..., allora la ... ragazza (?) [mi incontrerà per prima] ...» ...

[M 5270 = T II D 66, sogdiano. Henning, *Sogdian Tales*, pp. 471-2 (testo D).]

4. LA MONTAGNA DEGLI DÈI

Questo testo è costituito da due frammenti, rispettivamente la parte superiore e quella inferiore di un *folio* mutilo della parte centrale; molti punti della storia rimangono quindi oscuri. Il protagonista sembra essere un Mago; anche altri elementi riportano a un'ambientazione zoroastriana. Nel *verso* si parla di una montagna sulla quale si trova una «dimora degli dèi»; il termine usato (*vayistān*) risale alla forma antico-iranica del toponimo Bīsutūn[19], sito della grande iscrizione monumentale di Dario I. Gli elementi dottrinali esposti sono comunque chiaramente manichei, e nell'ultima parte del testo si intravede una nota di polemica anti-idolatrica.

[*Titolo; R*] Storia dell'uomo [Mago].

[*Titolo: V*] Sul servizio...

[R] ... così che va avanti e indietro fra quegli (esseri) crudeli, ma mantiene sempre la sua coscienza, e il suo benessere spirituale non viene corrotto. E in seguito, di fronte agli dèi, agli Elementi[20], ai Buddha[21], è lodato e onorato allo stesso modo in cui il ... re è lodato fra la sua gente e [senza] danno (visibile) ... del Mago (?)[22]. ...[23]

... così ... umiltà ... carità e [fede, perfezione], pazienza, [saggezza][24] ... e corpo ... ed anche il suo ... è similmente buono e ... Come una volta[25] soleva sempre vagare e andava [lontano], infelice, [così] anche un giorno uscì dalla porta per una passeggiata, fortemente depresso e turbato, molto preoccupato e pensieroso. All'improvviso si udì[26] una voce che scendeva dall'etere. Lo chiamò e gli [V] parlò così: «Uomo, ho grande compassione per te. Tuttavia, nel cammino della tua esistenza, ciò che ti era visibile era cattivo, dunque non potrebbe forse l'invisibile esserti propizio? Se adesso ascolterai le mie parole, ti infonderò una tale conoscenza che sarai felice per l'intera tua vita». E l'uomo, (guardando) su a quella voce, chiese: «Tu, signore, chi sei tu che provi una tale compassione per me?». Dall'alto (la voce) gli rispose: ...[27]

«... verso il settentrione ... una grande montagna ... sulle pendici della montagna ... vi è un luogo degli dèi (*vayistān*). In quel tempio vi sono molti dèi che sono dotati di parola, ma essi sono piuttosto difficili da servire. E inoltre, sul fianco (?) della montagna, in alto, ... vi sono altri due templi, uno d'oro e uno d'argento. Quegli dèi che sono in entrambi questi templi sono ricoperti di gioielli, ma non parlano con gli uomini. Chiunque soddisfa gli dèi di ottone che sono nei templi ...»[28]

[M 5730 + M 5731 = T II D 117, sogdiano. Henning, *Sogdian Tales*, pp. 473-4 (testo E).]

5. LA SCIMMIA E LA VOLPE

Questo frammento conserva la versione di una favola esopica (n. 38), l'unica che ci è pervenuta in sogdiano, anche se una versione iranica doveva essere alla base di altri frammenti esopici conservati in turco uigurico[29]. Il discorso iniziale della volpe alla scimmia (*recto* 1-13) è un'elaborazione che manca nell'originale, mentre nel seguito la versione sogdiana segue piuttosto da vicino il testo greco. Manca purtroppo l'*epimythion*, che doveva fornire l'interpretazione manichea della parabola[30].

[R] «... Chi adesso sarà adatto a essere (un giusto) giudice per noi? Non vi è nessuno migliore di te. Adesso, tutti gli animali hanno approvato la tua Signoria come sovrano assoluto e ora stanno per dichiararti re, poiché il corpo della tua Signoria è metà come quello di un uomo e metà come quello di un animale. Adesso andiamo, presto, e tu ti siederai sul trono e regnerai sugli animali.»

La sciocca scimmia si alzò e andò con la volpe. Quando [V] si avvicinarono al [pezzo di carne (?)][31], la [volpe] si volse e parlò così alla [scimmia]: «Ci è capitato un [così grande] bene[32], e sei stato posto di fronte a una buona cosa. Riempito ... non (fai) ... la coscia[33], ma è tutto presentato e pronto, preparato per la tua Signoria[34], cosicché mangerai bene come un re. Quindi, se adesso vuoi prenderti il disturbo[35], prendi in mano questa coscia»[36].

La sciocca scimmia, udite queste parole, fu subito molto contenta ...

[So 10100g(2) = T I α, sogdiano. Henning, *Sogdian Tales*, pp. 474-5 (testo F). Trad. inglese anche in Asmussen, *Manichaean Literature*, pp. 40-1.]

6. LA DAĒNĀ

Questo testo era stato pubblicato da Henning per illustrare la storia sul Cesare e i ladri, come esempio di influsso zoroastriano sulle idee manichee riguardo al destino dell'anima dopo la morte. Il racconto presenta anche forti influssi buddisti[37], che sono però solo formali, poiché la salvezza dell'anima immortale è estranea al buddismo. I numeri simbolici riportati nel testo servivano a illustrare ai credenti la felicità futura in un linguaggio che doveva essere loro familiare. All'inizio si afferma che l'anima che sarà salvata non deve avere alcun timore, poiché è protetta e aiutata dalle divinità. Poi è descritto ciò che avviene immediatamente dopo la morte: il giusto viene accolto dalle sue buone azioni che, raffigurate come innumerevoli fanciulle che recano fiori e una portantina, lo confortano, rassicurandolo e promettendogli il Paradiso. Quindi, poco prima che il testo si interrompa, gli viene incontro una splendida vergine dall'aspetto regale, incoronata di fiori, che lo guida al Paradiso. In questa figura femminile è possibile ravvisare, con Henning, una rappresentazione dell'idea zoroastriana della *daēnā* che nello *Hādōxt nask* è la coscienza del defunto, equivalente al suo buon pensiero, alle sue buone azioni e alle sue buone parole, e che appare sotto l'aspetto di una donna bellissima[38]. Il testo in esame è considerato da Sundermann[39] un esempio caratteristico della dottrina della «vergine delle buone azioni» nel Manicheismo centroasiatico, con un parallelo nel *Kephalaion* copto XL[40], dove hanno un ruolo importante gli angeli che conducono le azioni dell'uomo verso la purificazione[41]; essi però non sono caratterizzati come esseri femminili, né se ne precisa il numero. Una descrizione simile dell'ascensione dell'anima liberata si trova nel *Fihrist*[42], e corrisponde negli elementi essenziali a quella del *Ke.* IX, dove l'anima è accolta e tranquillizzata dalla Forma di Luce[43]. Nel *Ke.* VII si specifica che la Forma di Luce è accompagnata da tre angeli, che portano rispettivamente il trofeo della vittoria, la veste di luce e il diadema, la ghirlanda e la corona di luce[44].

[1] Il mondo ... [2] il mio ...[45] [6] una vita ... [7] il merito di un uomo ... [8] così che sarà libero da colpa (?) ... [9] pio e meritorio[46] finché vivrà, e [10] il demone, la creazione demoniaca non possono arrecargli danno. Ed [11] egli è senza alcun timore davanti a tutti, poiché le trentadue famiglie di dèi im-

mortali[47] [12] proteggono continuamente colui che osserva [13] la Legge[48]. E al momento in cui muore, allora 84[000] [14] fanciulle ancelle degli dèi[49] gli vengono incontro, [con] [15] fiori e una portantina d'oro[50], e gli parlano così: [16] «Non temere, anima giusta, poiché non hai parte in ...; [17] ma avanza là nel ..., [18] e avanza nel Paradiso di Luce, presso le trentadue famiglie [19] di dèi, ricevi gioia. Poiché nel mondo dei viventi [20] ti sei astenuta dall'uccidere e hai provato compassione [21] per le vite di tutte le creature, cosicché non le hai [22] uccise né hai mangiato della loro carne[51]. Adesso [23] avanza nel fragrante[52], splendido Paradiso dove [24] c'è gioia eterna». E la sua propria azione, (come) una meravigliosa, divina [25] principessa[53], una vergine, verrà di fronte a lui; frutti immortali [26] e la bevanda, sulla sua testa un diadema [27] di fiori ..., ed ella stessa lo indirizzerà [al Paradiso] ...

[Ch/So 14731 = T II Toyoq, sogdiano, Henning, *Sogdian Tales*, pp. 476-7 (testo G), integrato per le ll. 10-3 da Ch/So 10051 (Reck, «84000 Mädchen», p. 545); riedizione con l'aggiunta di Dx 06957 e di Ōtani 7127, che integrano rispettivamente le ll. 17-20 e 25-7, in Reck, «Die Beschreibung der Daēna», pp. 334-5.]

7a. IL CESARE E I LADRI

Questa parabola è conservata in un manoscritto di cui rimane un doppio foglio, che sulla pagina I riporta la storia del Cesare e i ladri e sulla pagina II un secondo testo contenente ammonizioni di vario genere per gli Uditori ed enigmi[54], più un frammento di un secondo foglio. Il racconto, mancante purtroppo dell'introduzione e della conclusione, descrive il fato dopo la morte di un non meglio specificato «Cesare». A lui si presenta nella tomba una figura adornata di corona e vesti regali, uno spirito protettore che lo risveglia e gli promette di guidarlo in volo attraverso l'etere. Il re chiede il suo aiuto, e la figura gli risponde che gli farà da cocchiere. Il tutto avviene in un'atmosfera burlesca, che caratterizza anche la figura dello spirito. Il testo, che presenta probabilmente una sintesi di idee buddiste e greco-iraniche,

e ricollegabile al precedente in quanto riguarda il destino dell'anima dopo la morte.

[R] .. e il Cesare[55] là ... allora quei ladri entrarono nel ... e allora egli ...

Quando le luci e le lampade furono accese nella tomba[56], allora uno di quei ladri pose il diadema della maestà[57] sulla sua testa e indossò vesti regali. Si avvicinò al sarcofago dove giaceva il Cesare e gli parlò così: «Ehi, ehi, Cesare, svegliati, svegliati! Non temere, io sono il tuo *farn*[58]. Ed inoltre io sono il *farn* guardiano di molti ladri e giocolieri. Adesso io ti solleverò ... per guidarti [attraverso] l'etere, così che non vi sarà ...».

[V] Allora il [Cesare] ... e gli parlò così: «Ah, signore, ... sii il mio aiutante!». [Il ladro] disse al Cesare: «... come cocchiere [ti] guiderò attraverso l'etere. Ma quei giocolieri, i ladri persiani, ci fronteggeranno e ci chiederanno: "Qual è quel sarcofago che state trasportando?". Allora noi risponderemo in questo modo: "Il Cesare ha mandato per scherzo un gatto al Re dei Re[59]. [Lo] ha messo in un [contenitore (?)] d'acqua e lo ha sigillato con il suo sigillo". Se uno di loro [dovesse metter] mano sul sarcofago, tu fa' udire la tua voce alla maniera [di un gatto]».

I ladri [sollevarono] il sarcofago sulle [loro spalle] ...

[So 10100g(1)/I = T I α, sogdiano. Henning, *Sogdian Tales*, pp. 477 9 (testo H).]

7b. AMMONIZIONI ED ENIGMI

[10100g(1)/II/R] ... [se] sei spregevole [anche] per i tuoi nemici, [se] i tuoi amici si addolorano, anche [se] sopraggiungono tante malattie che procurano dolorosa tribolazione, mantieni sempre la mente ferma (?), non lasciare mai che il tuo corpo si indebolisca[60]. Così fa' degli sforzi, fra dolori e diffi-

coltà; non lasciare ... Poiché nel mondo ... non vi è aiuto maggiore dell'aiuto divino ... sino alla morte non essere senza aiuto dal corpo (?). Inoltre, devi ascoltare la buona (parola di) salvezza dal saggio Eletto che possiede la Giusta Legge e la Misericordia ... tramite quella salvezza tu dovrai ... sarà riconosciuto per la bontà ... prendi ... la Giusta legge e Misericordia. Non irritare mai [V] il saggio Eletto. Inoltre, controlla ... tesori e ricchezze, rispetta tua moglie così che tramite il tuo ... mangeranno (e) non proveranno fame (?), ... così che dopo la tua morte ... non [vi sarà] diffamazione da parte dei tuoi nemici. Mantieni bene anche il tuo cavallo ... per quanto riguarda foraggio e copertura. Da' i tuoi ordini dolcemente e gentilmente, e ne otterrai gran merito. Se ti giungono guadagni e profitti, sforzati molto, ma non essere troppo avido, così da non condurre la tua anima all'inferno e (da) non... quel grande ... e spietato (?) danno a te stesso[61].

[10]coh/R] ... non sarà. E di nuovo il re *'xsrtw*[62] chiese allo spirito acquatico: «Che cosa è più alto del cielo? Che cosa è più basso della terra? Che cosa è più luminoso del sole, che cosa più oscuro dell'inferno? Cosa è più pesante della montagna, e cosa più leggero del vento? Cosa è più amaro del veleno? Chi nasce due volte e muore una volta sola?[63] Chi è più alto da seduto, e più basso quando è in piedi? Chi è più forte nel sonno che da sveglio? Quando viene l'inverno, [dov'è] l'estate? Quando viene l'estate, dov'[è] l'inverno?[64]... Cosa ... velocemente ... Cos'è [V] che si vede da lontano, ma non si vede da vicino? Quale provvigione è la [migliore] per l'uomo? Quale dono è considerato come una buona azione, ma è un peccato? Quali sono le peggiori e più dure retribuzioni in questo mondo, e cos'è che l'uomo deve odiare e allontanare da sé stesso e guardarsene, ma in seguito, durante la malattia e la sfortuna, dà forza ed è utile? Che cos'è uno e superiore, che cos'è mille e inferiore?[65] È un uomo, per che ragione ... cibo immaturo (?), e onore, ... a cui cibo pronto (?), e onore

... in città e nel paese ... peggiore e più duro ... vicino agli uomini ...

[So 10100g(1)/II e So 10100h – T I α, sogdiano. Henning, *Sogdian Tales*, pp. 480-2 (testo I).]

8. IL PESCE KAR

Questo frammento, che narra la storia del principe inghiottito da un pesce, è probabilmente manicheo, nonostante qualche dubbio espresso da Henning[66]. Il racconto è di origine indiana, come indicano i nomi dei protagonisti, ma un elemento iranico è costituito dal pesce mitologico Kar[67]. Alcuni punti oscuri della storia, così come pubblicata da Henning, sono parzialmente chiariti da un frammento appartenente allo stesso manoscritto, ritrovato nel 1966 e pubblicato da Sundermann nel 1998[68]. Il principe inghiottito dal pesce è rimasto rinchiuso vivo nel corpo dell'animale, riportandone apparentemente solo delle ferite. Il pesce viene pescato da un pescatore che, udito il richiamo del principe provenire dal ventre del pesce, libera, insieme ai suoi compagni, il principe e lo restituisce salvo al padre. Nonostante manchi l'*epimythion*, secondo Sundermann è possibile un'interpretazione manichea: il re rappresenta il Padre della Grandezza, suo figlio è l'Uomo Primordiale (o Anima Vivente), la cattiva matrigna rappresenta le entità demoniache che tengono prigioniera l'Anima Vivente nel mondo (il pesce), e il pescatore è l'Intelletto di Luce con i suoi inviati.

[Ch/So 20000] «... andò alla [riva del fiume] per bagnarsi, insieme ai figli, ... il pesce Kar [lo] ha inghiottito. Che colpa ne ho io?» Quando il re ebbe udito queste parole dalla regina, pianse così miserevolmente che tutti i ministri e i consiglieri si radunarono; tutti vennero a vedere, e a calmare e confortare il re.

E il re di (?) Rāvān[69] andò alla riva del fiume in sconsolata tristezza. Quando ebbe raggiunto la riva, l'intera folla uscì con (lui) e si lamentava, e il re di (?) Rāvān piangendo molto miserevolmente parlò così: «Oh, beneamato figlio Kul[70], sono venuto qui nella speranza di (veder)ti. Non troverò dunque il

suo corpo né vivo né morto? Oh, amatissimo figlio Kul, conforta[71] molto [15] la tua matrigna. Ma, se è avvenuta la morte di tua Signoria, io stesso ne chiederò conto alla tua matrigna».

E si volse indietro ed entrò nel suo palazzo. Diede conforto di fronte al popolo intero e lo congedò. Il giorno seguente proclamò: «Il mio amatissimo figlio è andato alla riva del fiume. È caduto nell'acqua. [Il pesce Kar] [lo] ha inghiottito ...».

[Ch/U 6540] E [il re] di Rāvān ... fu felice; è (?) ... Il re [di Rāvān], quando chiese ... Ho trovato un grosso pesce, ... ventre, ne uscì una voce ... e un ... ferito mi ... I pescatori questo ...

[Ch/So 20506] andò. Il pesce ... tempo. I pescatori tolsero ... così ... e salì. Il viso ... fece ... sollevarono ... giornalmente al palazzo.

[Ch/So 20000 = T II T B 26, sogdiano. Henning, *Sogdian Tales*, pp. 482-4 (testo J); integrato da Ch/U 6540: W. Sundermann, «Soghdisch ršt'wc'r "Trost, Ermahnung" (mit einem Anhang: Das Ende der soghdischen Erzählung vom Kar-Fisch)», in B. Köhler (ed.), *Religion und Wahrheit. Religionsgeschichtliche Studien. Festschrift für Gernot Wießner zum 65. Geburtstag*, Wiesbaden 1998, pp. 167-78, e da Ch/So 20506, non pubblicato.]

9. SULLA PRECARIETÀ DELLA VITA TERRENA

Questo testo è contenuto in tre frammenti. Il terzo di essi (ll. 28-50 del frammento riunito) era stato pubblicato da Henning con il titolo «a Job story», che poneva in evidenza la somiglianza delle vicende del protagonista con la storia di Giobbe. Il testo è completato per la parte iniziale da due frammenti, i cosiddetti frammenti Kyōdai (ora scomparsi), di cui si conservano le foto presso il Dipartimento di Storia Orientale della Facoltà di Lettere dell'Università di Kyoto, e che sono stati pubblicati da Y. Yoshida[72]. Il testo dei tre frammenti riuniti si susseguе senza interruzioni. Come osserva Yoshida, esso ricorda da vicino, per certe espressioni, il «Lamento per la precarietà» dell'*Innario* cinese[73].

[Frammento Kyōdai] ... e scomparirà. Come per il sole appena sorto [è imminente il tramonto] e accanto al giorno luminoso [è prossima] la notte oscura [e] per la freccia (appena) scoccata è imminente l'arresto, [e] per il [frutto] maturo [che] pende (dal ramo) è prossima la caduta, e il vaso d'argilla [5] è destinato [a spaccarsi], così per tutte le creature viventi è prossima la morte. [E quanto a] quei giganti[74], re, sovrani [e] signori, e inoltre varie altre specie di persone che hanno regnato (?) un tempo in questo mondo e non sono divenuti immortali, purtuttavia alla fine, nel giorno della morte, sono diventati (comunque?) dall'anima ... (davanti a) tutti gli uomini per le (loro) buone azioni e i meriti. [10] E quanto a coloro che erano fortunati e hanno fatto ... e si sono separati dai beni del mondo e ..., [essi hanno ottenuto (?)] la ricchezza imperitura e il bene eterno, [e sono giunti] al fragrante Paradiso[75]. Invece, coloro che non ..., [non (?)] erano tranquilli, ... nelle [gioie] carnali [15] ... e innumerevoli specie di eresie e corruzioni[76], alla fine, riluttanti e costretti, hanno abbandonato qui (tali cose). Ed essi stessi se ne sono andati, non hanno (potuto) combattere con la morte, ma sono periti e scomparsi. Adesso dunque, quanto a quel peccatore e miscredente che non [compie] buone azioni [20] e non crede alla carità[77], giacché ... considera il proprio corpo immortale, o [ha il coraggio di] pensare sinceramente dal (profondo) del cuore: «Il mio giorno qui[78] sarà sempre felice», oppure deve essere grato a chi gli ha elargito queste cose vane. E, per quanto faccia, non ha (da ciò) assolutamente alcuna soddisfazione. Anche [25] uno splendido dono, o i figli beneamati sono dannosi (ed effimeri), poiché (in seguito) egli ne viene privato[79]. Ed è separato dai (suoi) cari, dagli amici e parenti, come viaggiatori e mercanti che (per un) breve [Ch/So 13400] momento hanno vissuto insieme, sotto lo stesso tetto, ma poi si sono separati l'uno dall'altro, così che non si vedono facilmente fra loro[80]. [30] E se un uomo si adopera con molto sforzo e ammassa molti tesori e ricchezze con

molto lavoro, e diventa ricco e mette su casa e una grande famiglia e si prende molte mogli e da esse nascono molti figli e figlie, ed egli dà mogli ai figli e sposi alle figlie e fa una grande festa di matrimonio, allora [35] molta gente si congratula con lui per il suo bel potere e per la sua vita felice, per la sua grande casa e per la sua famiglia, per i molti tesori e ricchezze, e per i molti figli, le figlie, i generi, i nipoti, le serve, gli schiavi, il bestiame, la grande prosperità e il bell'equipaggiamento, e [40] lo cita con [molto] apprezzamento e lode nell'intera città e [fra la gente]. Ma poi avviene che, in seguito, [egli viene separato] dai suoi figli, dalle figlie, dai generi e dai nipoti: ed essi cominciano a morire [prima del loro] tempo. La gente [non pensa un granché?] di un tale uomo a cui sono nati figli ma che nessun figlio piange (?). [45] Ed a un certo momento egli cade in povertà e bisogno e diventa indigente e bisognoso in ogni cosa. Non trova lavoratore né coadiutore[81], e diventa isolato e solitario, e non trova né servo né servitore. Allora persino il fornaio [gli rifiuta] il pane. E si ciba del latte della mucca, dorme [50] all'ombra di un albero, è deferente nei confronti dei ... poveri e delle schiave ...

[Frammento Kyōdai (ll. 1-28): Yoshida, *On a Manichaean Sogdian fragment*, pp. 19-20 + Ch/So 13400 = T II D (ll. 28-50): Henning, *Sogdian Tales*, pp. 482-4 (testo K).]

10. PARABOLA DEL BUONO E DEL CATTIVO RACCOLTO

I frammenti che contengono questo testo e i tre seguenti facevano parte di un unico manoscritto, una raccolta di parabole in partico. Questa parabola, che con la seguente apparteneva probabilmente a un ciclo che nel manoscritto porta il titolo «Discorso sui miscredenti», tratta di un contadino che semina nella sua terra del buon seme. La messe dà frutto e viene raccolta, ma nel campo appaiono rovi e zizzania[82]; qualcuno avvelena le messi, e anche le messi avvelenate danno frutto. Poi passano per la strada lungo il campo dei vedenti e

dei ciechi, e mentre i primi prendono solo il buon grano, i secondi colgono le spighe avvelenate, nonostante l'avvertimento di coloro che vedono e possono discernere. L'inizio e l'*epimythion* della parabola non si conservano, ma essa allude chiaramente all'opposizione tra Manichei e segnaci di altre religioni (i «miscredenti»), e rispecchia probabilmente una disputa all'interno della comunità manichea. Il contadino rappresenta gli inviati che hanno preceduto Mani[83] e che hanno portato all'umanità il loro insegnamento (il «buon seme»), che però con il passare del tempo si è distorto e mescolato con false credenze (le erbacce e i rovi). La persona che sparge il veleno è Ahriman, il Re delle Tenebre con i suoi strumenti[84], per mantenere l'uomo nell'ignoranza sull'origine della sua anima. I passanti sono i Manichei, che hanno raccolto l'eredità delle religioni precedenti. Fra loro, coloro che vedono, cioè gli Eletti e i giusti Uditori, possono, tramite la gnosi, riconoscere ciò che è buono e ciò che è cattivo negli altri insegnamenti. I ciechi (i Manichei fuorviati)[85], tuttavia, non possono discernere e accettano gli insegnamenti delle altre religioni, considerandoli puri come quando furono promulgati, nonostante il parere di coloro che sanno distinguere e che li avvertono del loro errore. Tuttavia, anche per coloro che errano vi è una possibilità di salvezza: l'acqua delle fonti profonde «all'estremità del campo» (cioè la parola di Mani, sigillo dei Profeti) li può risanare.

[*Titolo: R*] Discorso [sui] [*V*] miscredenti.

[R] ... Sono simili a una terra che è giunta in mano a [un] contadino, che vi ha sparso molto seme e ha raccolto molto grano da quella terra, e ne ha riempito un vaso[86]. E (poi) molte *erbacce e rovi sono cresciuti su quella terra. E poi è venuto un altro e ha versato veleno su di essi. E quelli sono cresciuti e hanno prodotto [frutti], e dovunque[87] quelle [erbacce e] rovi [non] (hanno potuto essere) separati dal seme del [grano][88]. E quando è cresciuto sulla [terra], allora ognuno[89] [ha lasciato] la sua parte (del raccolto in piedi). E quella terra è rimasta [trascurata] sulla (?) strada. E continuamente dei vedenti e (dei) ciechi camminavano avanti e indietro su quella strada, e vennero a sapere che un certo contadino aveva seminato su

quella terra. E quando i vedenti passarono da quella strada, [V] raccolsero del grano e lo mangiarono. E quando (alcuni) dei ciechi passarono su quella strada e udirono [che] un certo contadino aveva seminato del seme su quella terra, allora presero dal raccolto velenoso e lo mangiarono. E quando i vedenti li videro e dissero: «Non mangiate (ciò che si trova) là fra i rovi, e non mangiate il frutto [velenoso]», allora ... i ciechi insistettero e [dissero]: «Un certo [contadino] ha seminato (del seme) fortunato e buono[*] su questa terra, e [voi] dite che non si dovrebbe mangiare quel raccolto!».

E al limite di quel campo vi erano molti pozzi e fontane profonde, e quando [quegli] uomini [si volsero via?] da quella terra, allora (l'acqua) fu [ristoratrice] per i loro occhi ...

[M 332 + M 724, partico. Colditz, *Parabelsammlungen*, pp. 277-80. Trad. inglese in Klimkeit, *Gnosis*, pp. 183-4.]

11. PARABOLA SULLA BATTITURA DEL GRANO

Questo testo, appartenente alla raccolta della parabola precedente, reca la stessa intestazione. La prima parte (R/1-V/2) è un'introduzione a una parabola, sotto forma di un discorso di Mani, una spiegazione sui due principî, in particolare sull'azione del Principio del Male (Ahriman), che rende schiave le anime e le lega al cielo delle rinascite. Si tratta di un'esortazione ai fedeli – contrapposti ai «miscredenti», che non riescono a liberare le proprie anime – affinché non abbandonino i loro doveri religiosi, ma agiscano per liberare le particelle di luce dalla materia. Segue (V/2-10) la breve parabola sul frumento e la pula, spiegata nell'*epimythion*. I contadini sono gli Eletti («i miei figli»), che con la predicazione («il vento», «la Vera Parola») e con le giuste opere («il flagello») separano e liberano la sostanza di luce («il frumento») dalla materia («la paglia»). Gli Uditori che seguono la parola e l'esempio degli Eletti diventano consapevoli della mescolanza dei due principî e possono distinguere chi raggiungerà la salvezza.

[*Titolo*: *R*] Discorso [sui] [*V*] miscredenti.

[R] ... nascosto, allora manifestamente ... Quindi lo stesso Padre Benefico[91] parlò così con amore e *gioia a quel discepolo[92] [e] a tutti i credenti: «Anche voi, ... ognuno, ... come il mio ... che questo ..., che agli uomini ... riguardo ai due principî e [le due specie?] ... ciascuno mescolato (?) ... discende nelle profondità e ... è il malfattore e il nemico. [E] quelli che devono discendere nel profondo [sono] gli schiavi e i (*prigionieri) di Ahriman, ... e [quell']Ahriman è lo spietato sovrano e il crudele principe. E quelle anime che sono sua proprietà, egli le danneggia e le afferra (?), [V] [e tramite] l'*attaccamento (al mondo) seduce la (loro) bellezza[93] e [le] getta nel crudele (ciclo delle) rinascite e all'Inferno. E queste due specie (di nature) sono mescolate l'una all'altra nel ciclo delle rinascite, come [frumento] e *paglia[94] che sono [mescolati] l'uno con l'altro. [Allora], tramite il forte potere del vento e del flagello, i contadini separano quelle [cose] l'una dall'altra, e ... [le] pongono ... e ... (le) portano ... Così anche quest'uomo [è] simile a quel frumento, [e] i miei figli sono simili ai contadini ... Il mio Intelletto [e la mia] vera Parola sono simili al vento, [e] la giusta Legge è simile al flagello. E quando gli Eletti predicano la mia Parola, allora diventano (manifesti) e distinti coloro che vengono (?) al Paradiso (e a) ...[95]».

[M 499 + M 706 + M 334b, partico. Colditz, *Parabelsammlungen*, pp. 284-7. Trad. inglese in Klimkeit, *Gnosis*, pp. 184-5.]

12a. PARABOLA SUGLI UOMINI LIBERI, I DEBITORI E GLI SCHIAVI

La parabola manca dell'inizio, ma a quanto sembra la similitudine riguardava la storia di un principe, a cui sfuggono degli schiavi; le misure di sicurezza ai confini vengono rafforzate e vengono controllati tutti coloro che passano. Gli uomini liberi e i loro aiutanti passano indisturbati, ma gli schiavi vengono ripresi e incatenati di nuovo e per sempre. Il significato delle tre categorie degli uomini liberi, dei debitori e degli schiavi viene spiegato nel testo seguente.

[R] ... Allora li afferra [e] dice: «Prima pagate quei debiti [di cui] siete debitori in questo paese, e poi andate dove volete». Ma quelli che sono liberi e non hanno debiti in quel paese avanzano fiduciosamente e senza timore attraverso quel posto di guardia, e quel malfattore non può far loro nulla. [In] quel paese dove si sono recati, dove il malfattore non ha potere ..., essi riposano, e anche quelli ... Ed essi vanno ... (e) servono sino a ...[96] [V] quelli che sono stati loro d'aiuto vanno con loro e si salvano. Ma coloro che sono suoi schiavi, volenti o nolenti servono quel signore. E quando quel malvagio Principe[97] si accorge che i suoi schiavi sono fuggiti, allora (essi) vengono incatenati ancor più strettamente con *legami (?) e catene, ed egli li conduce nell'oscura prigione, da cui [non trovano] mai più una porta o una via d'uscita[98] ... Adesso dunque sappiate[99] ... questo (cielo delle) rinascite ... il malvagio Principe ...

[M 333, partico. Colditz, *Parabelsammlungen*, pp. 289-91. Trad. inglese in Klimkeit, *Gnosis*, p. 185.]

12b. SPIEGAZIONE DELLA PARABOLA SUGLI UOMINI LIBERI, I DEBITORI E GLI SCHIAVI

Questo testo è la spiegazione allegorica della parabola precedente. La parola chiave qui è «debito», un simbolo per il cielo delle rinascite, equiparato a un tributo che deve essere versato ad Ahriman, per cui la sostanza luminosa è ripetutamente legata alla materia. La ripartizione dell'umanità in tre gruppi, nella parabola, riflette le tre categorie sociali dell'Iran sassanide: i nobili, esenti da tributo, la popolazione lavorativa (i «debitori»: agricoltori, artigiani, mercanti) e gli schiavi[100]. Allegoricamente, le tre classi rappresentano la distinzione fra Eletti, Uditori e coloro che sono legati al mondo, che corrispondono alla ripartizione in πνευματικοί, ψυχικοί e ὑλικοί della tradizione gnostica occidentale[101]. Coloro che non hanno debiti sono gli Eletti, che tramite la gnosi si liberano dai legami della materia per giungere al Paradiso di Luce attraversando senza intralci i «posti di guardia». I «debitori», cioè gli Uditori, hanno la possibilità di lasciare

il dominio del Principe delle Tenebre, ma solo dopo avergli pagato il tributo, perfezionandosi tramite le buone azioni fino a rinascere come Eletti. Gli schiavi, infine, sono i «miscredenti», coloro che, non seguendo la religione manichea ed essendo incatenati al corpo, non hanno alcuna possibilità di sfuggire al ciclo delle rinascite.

[R] ... Vecchiaia, danno (?) e malattia ... e molte altre specie di peccati ... E il posto di guardia dove [vengono afferrati] è il corpo degli uomini. I liberi sono quelli che ascoltano la mia parola[102], che credono, accettano la Religione e la mantengono in verità, e, sino al giorno in cui si dipartono dal corpo, non tralasciano i miei comandamenti. Il Regno dove vanno e [dove] Ahriman non ha potere [è] il Paradiso; *nirvāṇa* e pace[103] [vi regnano (?)], e nemmeno un peccatore [vi si trova (?)]. Gli schiavi [sono] coloro [che] ... e non mi ... [V] Essi tormentano e [infliggono] danno ... [I debitori] sono coloro che ascoltano la vera parola del Benefico[104], e [la bramano]. Essi non possono condannare [completamente] ed eliminare il loro proprio peccato, ma allo stesso tempo trovano piacere nella vera parola e nella giusta azione, e diventano coadiutori (degli Eletti)[105]. E fra i debitori, vi è chi ha molti debiti e chi ne ha pochi. Quelli con molti debiti sono così: ... quando la vera parola [è predicata], ... ed essi non l'[hanno] [ascoltata] in tempo ... [Perciò,] mentre colui che ... indossa il pensiero[106] ..., il pio[107] ...

[M 334a, partico. Colditz, *Parabelsammlungen*, pp. 293-5. Trad. inglese in Klimkeit, *Gnosis*, pp. 185-6.]

13. PARABOLA SUL POVERO E IL RE

La prima parte di questo frammento (che apparteneva a un manoscritto diverso da quello dei quattro testi precedenti) contiene l'*epimythion* di una parabola. Anche qui, come nel testo precedente, appaiono tre classi di persone: gli Eletti, che raggiungono la salvezza insieme all'Apostolo, cioè subito dopo la morte, gli Uditori, che prima di essere redenti devono adempiere all'«ingiunzione degli dèi»,

cioè ai loro doveri religiosi, e infine i non-Manichei, che sono stati ingannati dalle loro «chiese» o che sono essi stessi mentitori, e a cui la salvezza è negata. Il riferimento alle «anime salvate insieme all'Apostolo» contiene probabilmente una implicita esortazione ai contemporanei a seguire la purezza della Chiesa manichea delle origini[108]. Segue, dopo il titolo in sogdiano, una parabola in cui un uomo di umile nascita ottiene il favore del re e viene ricompensato per aver appreso dai nobili a rendergli omaggio in modo appropriato. I «nobili» rappresentano qui gli Eletti[109], e l'uomo di umile nascita è il perfetto Uditore, che, lodando con sincerità il Re della Luce e uniformando il suo comportamento a quello degli Eletti, cioè osservando i comandamenti a essi riservati, può come loro ottenere la salvezza[110].

(R) ... E l'*ingiunzione (è) la saggezza degli dèi. Tutti gli uomini che andarono insieme a quel mercante[111] sono le anime che sono state salvate insieme all'Apostolo, e quelli che seguirono sono coloro che adesso adempiono al comandamento degli dèi, e quindi ascendono alla Luce. E coloro [che] non andarono [con lui] e non (lo) seguirono sono (coloro che appartengono alle) chiese in errore e [i] mentitori.

[*Titolo/R/8, sogdiano:*] Frībay Mēθkarē Astay[112].

[*Titolo/R/9, sogdiano:*] [Da] predicare il lunedì di Jāidān[113].

E inoltre è detto: Vi era un uomo di umile [nascita], ed egli amava molto il re. [V] Ed egli preparò [un dono?]. Poi andò e imparò dai saggi come benedire e lodare il re. E quando il re uscì in gloria dal palazzo, subito andò anche quell'uomo e si fermò presso la scalinata, e cominciò a lodare il re a voce alta, insieme ai nobili. E quando il re vide quell'uomo che (lo) benediceva e lodava con viso lieto e belle parole, allora il re si avvicinò lieto alla scalinata. E si volse [al capo-contabile della corte?] che venne e si fermò [al suo servizio]. Allora il re da ...

[M 44, partico. Colditz, *Parabelsammlungen*, pp. 300-2. Trad. inglese in Klimkeit, *Gnosis*, pp. 186-7.]

14. PARABOLA SUL GIOVANE RAPITO

Questa parabola tratta in forma sintetica della sorte dell'anima imprigionata nel corpo. Un re malvagio, istigato dalla figlia, dopo alcuni tentativi falliti, riesce a far catturare con l'inganno un giovane, che viene stordito con una bevanda intossicante[114] e rinchiuso in una prigione con tre porte; sopraggiunge però un toro che apre la prigione e libera il giovane. Nonostante la lacunosità della parte finale, che conteneva l'*epimythion*, il senso della storia è chiaro. Il re rappresenta Ahriman, e sua figlia è probabilmente Āz, personificazione della materia concupiscente. Il giovane rappresenta l'anima[115], e la prigione in cui è rinchiuso è il corpo. La prigione è chiusa da tre porte metalliche, interpretate come «fuoco, desiderio e concupiscenza». Il fuoco è quello che, secondo un frammento del commentario all'*Ārdhang* (Immagine)[116], risiede nel corpo e divora il fuoco contenuto nelle piante e nei frutti[117]; è il fuoco «vorace, avvelenato e distruttore» citato nel *Trattato* cinese insieme al desiderio e alla concupiscenza[118]. Il toro che libera l'anima dalla prigione del corpo, infine, rappresenta probabilmente la Forma di Luce, emanazione dell'Intelletto di Luce che «si rivela a chi si diparte dal corpo»[119] e conduce l'anima redenta al Regno della Luce.

[M 46/R] ... «Se portate quel giovane, allora [date]mi a lui in moglie». Il re mandò cavalli e uomini per tre volte, (ingiungendo loro:) «Andate e portate il giovane». Essi andarono e si fermarono intorno all'albero, (e) dissero: «Il re (ti) chiama». Il giovane non [scese]. Per tre ... volte gli uomini ..., fece ... (e li) uccise. Il re disse: «Adesso cosa farò? I cavalli e gli uomini sono stati annientati, mia figlia è vicina alla morte». Allora vi era una vecchia. Disse: «[Ne porterò][120] un altro». Il re disse: «Come (lo) porterai?». Allora ... ella prese del vino e un agnello. Andò e si sedette sotto l'albero; legò le zampe dell'agnello (e cercò di) ucciderlo (tagliandogli) [la coda]. Il giovane disse: «Uccidilo (tagliandogli) il collo». (Ma) ella lo uccise (tagliandogli)

dogli) la coda. Poi [V] disse al giovane: «Vieni, mostrami (come fare)». Allora il giovane scese dall'albero, (pensando): «Le mostrerò (come fare)». La donna gli diede del vino. Non appena ebbe bevuto questa bevanda, perse i sensi. Allora (ella) lo caricò su un asino (e lo) [portò] dal re. (Egli lo) diede alla fanciulla. Nel [palazzo (?)] fece tre porte, [due delle quali] di rame e piombo. [Per] la (parte) interna mise insieme innumerevoli quantità di ferro (e) di piombo (e ne) fece una porta. Quando il giovane riprese i sensi, suonò (i suoi) flauti. Il toro lo udì; venne e spezzò due porte. Quindi arrivò alla terza porta. La ruppe di forza, e uno dei suoi corni si spezzò. Se ne andò, rapì il ragazzo e lo portò via. Disse al ragazzo: «Secondo ...».

[M 652/R] ... intero ... Il sovrano è Ahriman ... La vecchia ... *I tre flauti* sono [*i cinque*] comandamenti per gli Eletti[121]. Le tre porte sono il fuoco, il desiderio [e la concupiscenza] ...

[M 46 + M 652/R/, medio-persiano, Sundermann, *Parabeltexte*, pp. 84-6. Trad. inglese in Asmussen, *Manichaean Literature*, pp. 99-101 e in Klimkeit, *Gnosis*, pp. 187-9.]

15. PARABOLA SULL'INVIATO E IL PAVONE

Anche questa parabola illustra il destino dell'anima separata dalla *sua patria celeste*[122]. La *struttura della storia*, per quanto frammentaria, appare simile a quella dell'«Inno della Perla» dagli *Atti di Tommaso*[123], che descrive, sotto forma di una narrazione dai molti elementi iranici[124], la redenzione dell'anima prigioniera del mondo delle Tenebre. Il figlio del Re dei Re (βασιλέων βασιλεύς) dell'*Inno della Perla*, che si reca in Egitto per recuperare la perla custodita dal drago, vestendosi come gli Egiziani per non essere riconosciuto, ma che rimane intossicato dal loro cibo e dimentica la sua missione[125], corrisponde qui all'inviato del re, che si reca in India (che, come l'Egitto, rappresenta il mondo della materia) per trovare un pavone (simbolo di bellezza e di immortalità)[126], ma dimentica il suo compito. L'inviato simbolizza l'Uomo Primordiale e, più in generale, l'anima umana. Il pavone, che corrisponde alla perla[127] dell'*Inno*, rappresenta la parte di luce che de-

ve essere redenta. L'araldo corrisponde alla lettera inviata nell'*Inno* al figlio del re per ricordargli il suo compito; egli rappresenta l'Appello rivolto dallo Spirito Vivente all'Uomo Primordiale[128], o, alternativamente, la «Forma di Luce» che appare all'anima dei giusti[129].

[M 526/R] Ed egli[130] disse ancora: «Vi era un sovrano che aveva mandato il suo delegato in India. Poi mandò un ordine in India: [M 652/V] "... che (egli) se ne vada (?)". Il delegato non tenne [a mente?] l'ordine. Diede retta a[131] parole senza [valore?][132]. Un araldo ... venne nel paese ... il pavone ... [M 526/V] non era. Disse al delegato: "Il pavone mi è molto caro[133]. Adesso sorveglia(lo) tu. Mi fido di te". Il delegato lo prese (e) lo portò a casa. Obbedì all'ordine riguardo all'uccello. Molto tempo dopo il delegato ...».

[M 526/R/ + M 652/V/ + M 526/V/, medio-persiano. Sundermann, *Parabeltexte*, p. 86. Trad. inglese in Klimkeit, *Gnosis*, p. 189 (indicato erroneamente a p. 401 come M 625).]

16. PARABOLA SUL RICCO DI UMILI ORIGINI

Anche questo frammento faceva parte probabilmente di una raccolta di parabole. L'inizio della storia è frammentario, ma alcuni elementi possono essere ricostruiti dall'*epimythion*, conservato quasi integralmente. Un re, che rappresenta l'Intelletto di Luce, manda i suoi messaggeri, cioè gli Apostoli, ad annunciare la sua visita a un uomo ricco ma di umili origini (l'Uditore). Questi ospita in maniera munifica il re e il suo seguito, ma commette una negligenza, dimenticando di accendere le lampade per onorare gli ospiti. La sollecitudine dimostrata dai servitori dell'uomo (le sue buone azioni) nel riparare alla sua negligenza fuga i sospetti nei suoi confronti, ed egli, dopo essere stato ammonito, ottiene la grazia del re (la salvezza). La parabola rientra in un tipo di testi per l'edificazione religiosa degli Uditori, come i nn. 19 e 20 tradotti sotto. Mentre però in questi ultimi si descrive l'ideale del perfetto Uditore, che con il suo giusto agire eguaglia gli Eletti nella possibilità di ottenere la redenzione, il testo qui tradotto si riferisce alla massa degli Uditori che non raggiungono la perfezione, ma, tramite il pentimento, possono trovare una via di salvezza.

[R] ... Era (?) ricco ... I nobili ... e anche tutti ... ricevettero un dono di ... abiti con molti ornamenti. Andarono, parteciparono a un banchetto (e) ricevettero doni. Erano lieti. Quando tramontò il sole, l'uomo, nella sua contentezza, non accese immediatamente le sue lampade. Il re fu preso da sospetto. I suoi confidenti dissero: «Quest'uomo ha preparato un eccellente banchetto (e ci) ha dato dei doni, ma non ha acceso le (sue) lampade. Intende forse commettere un delitto?». L'uomo udì, si spaventò (e) perse i sensi. Allora i servitori di quell'uomo posero mille lampade davanti al re. Il re si accorse allora che l'uomo era innocente (e) aveva agito così per dimenticanza, non con intenzione cattiva. Il re rimproverò un po' l'uomo; poi (gli) diede un dono (e lo) congedò con amicizia e gentilezza.

L'interpretazione (è questa): L'uomo di umili origini rappresenta gli Uditori, [V] il re è ..., i messaggeri del re andarono ... Il messaggero [è] l'Apostolo ... degli dèi; ... giardino, vite, casa, ombra: (questi) sono le elemosine[134]. Gli Uditori li offrono alla Chiesa (e) costruiscono monasteri[135]. I confidenti del re sono gli Eletti. Gli abiti (e) gli ornamenti che egli ha fatto sono il dipinto e la Scrittura[136]. La lampada è la saggezza[137]. Quella (lampada) che non è stata accesa immediatamente è quella degli Uditori. Di tanto in tanto essi diventano indolenti e negligenti nelle loro opere. (Sono quindi) chiamati a renderne conto[138]; poi ottengono la vittoria[139] e la loro anima è redenta. I servitori che hanno acceso le lampade e sono stati di aiuto all'uomo sono le azioni meritorie che aiutano gli Uditori. Così come gli Uditori di questa parabola, (che), se è possibile, onorano la Chiesa con (tutto il) cuore, con amore diventano amici degli dèi[140], ottengono la vittoria dalla Gloria della Religione[141], ...

[M 47/II, medio-persiano. Müller, *Handschriften-Reste*, pp. 84-6; riedito in Sundermann, *Parabeltexte*, pp. 87-9; nuova traslitterazione del testo in Boyce, *Reader*, pp. 179-80 (testo dj). Trad. inglese in

Asmussen, *Manichaean Literature*, pp. 32-3 e in Klimkeit, *Gnosis*, pp. 189-90.]

17. PARABOLA DEL TESORO NEL CADAVERE

Il frammento che contiene questo testo e il seguente faceva parte probabilmente di una raccolta di parabole, sul genere di quelle a cui appartengono i testi 15 e 16. L'argomento della storia, nonostante le lacune, è chiaro, ma la spiegazione allegorica che seguiva si interrompe alla prima frase. Un uomo, istigato da un'altra persona, esuma un cadavere e lo porta via, ma non riesce a depositarlo perché gli aderisce alla schiena[142]. Arrivato a casa, la moglie lo libera del fardello, che risulta essere pieno di ricchezze. La similitudine del tesoro chiuso nel cadavere rappresenta l'anima racchiusa nel corpo, o, più generalmente, l'Anima Vivente prigioniera della materia[143].

... Quando fu buio ... [per] portar via un tesoro. E quando ... [si accordarono (?), dicendo]: «Tira [fuori] tu il cadavere». ... Egli non voleva affatto ... Quando ..., con molta ... riluttanza (si) caricò il cadavere sulla schiena e lo portò [alla tomba (?)]. E per quanto cercasse di scaricarlo, non [poteva] staccare il cadavere dalla schiena. Di notte tornò di nuovo a [casa e] ordinò alla moglie: «Presto, staccami questo cadavere dalla [schiena]». E con grande fatica ella liberò l'uomo ... E (il cadavere) [era] pieno di tesori e perle ... L'uomo non ritornò ... E per quanto sua moglie gli dicesse: «Adesso [abbiamo] una grande fortuna ...», egli non voleva affatto ... E allora fuori ... «Quante volte te [l'ho detto?] ... e tu non hai ascoltato ...; siamo ... contenti e in [armonia] ...».

E [l'interpretazione] è questa: ...

[M 572/R, partico. Sundermann, *Parabeltexte*, p. 92. Trad. inglese in Klimkeit, *Gnosis*, p. 191 (indicato erroneamente a p. 401 come M 45).]

18. PARABOLA DEL MONACO E LA FANCIULLA

Questa parabola, come nota l'editore[144], illustra probabilmente le conseguenze dell'uso egoistico e personale delle elemosine da parte degli Eletti, contrario all'idea, esposta nel *Trattato* cinese, che le elemosine devono essere usate a vantaggio della comunità[145].

... casa (e) luogo ... «Voglio mettervi dentro le elemosine[146]». Allora [la donna (?)] [gli] diede [una giara][147], e il monaco [vi mise] quella [fanciulla]. Poi egli se ne andò. E quella donna [ricevette la visita di (?)] ... [un] ... cacciatore. Egli aveva preso un lupo [e lo] portò a ... e volle metter(lo) nel vaso[148]. [Quando lo aprì], vide la fanciulla, (che era) molto bella. Allora egli chiese alla [donna]: «Cosa c'è nel vaso?». Ed [ella rispose]: «Un monaco vi ha messo le (sue) elemosine». Allora [il cacciatore] ne tolse la fanciulla e vi mise il lupo ... Nottetempo, giunse il monaco, (pensando): «Voglio [tirar fuori] la fanciulla ...». Quando [mise] la mano nel vaso, ... [il lupo] uscì e [divorò] il [monaco].

Questa [parabola] si riferisce [ai] ... peccatori che, essendo costantemente (?) [presi da (?)] ... pensano così ... [Ma] trovano l'oscuro inferno. Così [come quel monaco] cercava [la fanciulla] e trovò il lupo[149].

[M 572/V, partico. Sundermann, *Parabeltexte*, pp. 92-3. Trad. inglese in Klimkeit, *Gnosis*, p. 192 (indicato erroneamente a p. 401 come M 45).]

19. OMELIA SUL PERFETTO UDITORE, CON UNA PARABOLA

Questo testo, un esempio di letteratura omiletica manichea, espone le caratteristiche del «perfetto Uditore», che può, tramite l'ineccepibilità del suo agire, eguagliare gli Eletti nella possibilità di sfuggire al ciclo delle rinascite. Una delle caratteristiche della perfezione di questo tipo di Uditore è il suo illimitato spirito di sacrificio nei confronti degli Eletti, che viene illustrato da una parabola.

[R] ... (I perfetti Uditori) [diventano] benefattori [della] propria anima. In primo luogo, essi entreranno ... con gli Eletti e tratterranno le loro mani dal maltrattare e danneggiare [qualsiasi] luce[150]. Tramite questa sola buona azione diventano coadiutori delle loro proprie anime. E in secondo luogo, si avvicinano al segno e all'aspetto del luminoso Wahman, che è entrato nella santa Chiesa[151], gli rendono omaggio, lo lodano e lo onorano. Ed essi sanno chi è, e testimoniano la sua grandezza e la sua magnificenza. [E] in terzo luogo, al segno della pace[152] entrano fra i pacifici[153], si tengono lontani dai limiti e confini dei nemici, e si tengono separati da quei falsi che non trovano piacere nel segno [della] pace ... (per) questa Stirpe Vivente[154] che è [pacifica (?)], ed essi hanno ottenuto la contentezza. E in quarto luogo, essi hanno ... e raccolto le loro anime[155], e sanno che ... è ... e da ... [V] dentro ... al giudizio ... essi risponderanno[156]. Ed essi quel ... la santa Chiesa ..., ed essi (ri)nasceranno con richiami viventi [e] unanimi intelletti[157] e con parole luminose[158]. E tramite le elemosine che essi stessi (hanno dato), questi Uditori si incorporano nella santa Chiesa[159], e ottengono la stessa porzione degli Eletti[160] (rispetto alla salvezza)[161]. E un Uditore che porta quelle elemosine agli Eletti è simile a un uomo di umili origini a cui nasce una bella figlia, che è molto attraente per fascino e nobiltà d'animo. E quell'uomo di umili origini desidera[162] la bellezza di quella fanciulla, la sua stessa figlia, poiché ella è molto bella. Ed egli [adorna?] quella bella figlia e la conduce alla presenza del re, e il re trova diletto nella fanciulla, [ed] egli stesso [la] prende in moglie. E secondo la provvidenza [degli dèi?] ella gli partorisce un figlio ... I figli che la figlia di quell'[uomo] di umili origini [ha] partorito ...

[M 221, medio-persiano. Sundermann, *Parabeltexte*, pp. 102-4 (V/10-24 [come R/9-23] anche in Henning, *Giants*, p. 64 nt. 1). Trad. inglese in Asmussen, *Manichaean Literature*, pp. 35-6 e in Klimkeit, *Gnosis*, pp. 192-3.]

20. PARABOLE SUGLI UDITORI

Il frammento contiene un testo omiletico sugli Uditori. Le prime righe alludono alla conclusione di una parabola perduta. Segue una descrizione dell'Uditore che riceve dagli Eletti l'assoluzione per i suoi peccati e si sforza di evitare la colpa, attenendosi ai precetti etici per gli Eletti. Il *verso* contiene due parabole, che illustrano l'atteggiamento del perfetto Uditore che ha sempre in mente la sua colpa, come un uomo con una piaga inguaribile o un debitore coscienzioso tormentato dal pensiero del suo debito.

[R] ... E come il predone di strada [che] ha ucciso [quei] figli, così (siete) anche [tutti] voi che stendete la vostra mano contro la terra in ... e la tormentate in ogni (modo) ... E con tutto il [corpo] calpestate la terra e danneggiate[163] ... E voi martoriate e devastate quest'[Anima] Vivente da cui siete nati. Ed essa piange e si lamenta continuamente a causa delle vostre mani (che la maltrattano)[164]. Voi Uditori che state lì (carichi) di tanto peccato e colpa, avete bisogno una volta per tutte di assoluzione [e] grazia. Perciò chiedete giornalmente agli Eletti udienza e assoluzione [così che] essi ... portino [grazia] su di voi[165]. ... anche verso gli Eletti e ... si sono stabiliti ..., che a ... la rinascita ...

[V] Essi[166] sono come un uomo [libero dal dolore] e sano, che è [senza dolore] e sano in tutto il corpo, e che inoltre non ha alcun dolore o malattia. Tuttavia si gratta un po' un qualche membro, e si alza irrequieto [e] vi si rivolge[167] di continuo, e si chiede [quando] guarirà questa piaga, così che egli ridivenga sano e libero da dolore in tutto il corpo.

E ancora, essi sono simili a un ricco che non ha imparato e non è abituato a prendere a prestito alcunché da nessuno. E sorge la necessità di qualcosa, ed egli prende in prestito una dracma [da] un altro, e pensa continuamente: «Quando potrò ripagare la dracma [ai] miei creditori?[168]» ... quel prestito ... (è) simile ... questi cinque ... giardino ...

[M 580, partico. Sundermann, *Parabeltexte*, pp. 104-6. Trad. inglese in Asmussen, *Manichaean Literature*, pp. 34-5 e in Klimkeit, *Gnosis*, pp. 193-4.]

21. PARABOLA DEL CONTADINO

Il frammento contiene la fine di una parabola su un contadino che semina, miete il raccolto e poi ritorna a casa. L'immagine si può riferire all'Uomo Primordiale, che abbandona l'Anima di Luce nella materia, poi la raccoglie nel Nuovo Paradiso e, alla fine del mondo, ritorna con essa al Regno della Luce, ma si può applicare anche a un apostolo, Mani stesso o Gesù[169]. Seguono delle citazioni evangeliche che si riferiscono a Gesù, ma potrebbero avere come soggetto lo stesso Mani, la cui missione è spesso paragonata a quella di Gesù.

[R] ... essi sono ... Egli raccoglie quel grano, e (lo) porta al granaio[170] da cui era uscito. E anch'egli va alla sua dimora, da cui era venuto, poiché ha adempiuto al compito per cui era venuto, e (perché) ha mietuto e raccolto ciò per cui era venuto, e perché quel grano è stato raccolto nel suo granaio ...

[V] ... che ... buona azione. «... Vogliamo ricevere ... e proteggerlo su vie piane.» E questa testimonianza che egli ha detto è vera[171]. Inoltre ha detto: «Badate a che nessuno vi fuorvii, poiché molti verranno in mio nome e diranno: "Noi siamo (i discepoli) di Gesù, e il suo tempo [è venuto]". E [ingannerann]o molti[172]».

[M 6005, medio-persiano. Sundermann, *Parabeltexte*, pp. 107-8. Trad. inglese in Asmussen, *Manichaean Literature*, pp. 98-9 e in Klimkeit, *Gnosis*, p. 194 (dato erroneamente a p. 401 come partico).]

22. PARABOLA DEI MERCANTI CHE AMMASSANO TESORI

La parabola, scritta su un frammento di rotolo e conservata quasi per intero, ha come soggetto i mercanti che viaggiano per mare allo scopo di accumulare ricchezze. Il motivo del mercante e dei suoi te-

sori è assai diffuso nel Manicheismo[173], e si intreccia spesso a quelli della nave e del suo capitano[174], del mare e del porto[175]. La figura del mercante rappresenta l'Apostolo in generale, e in particolare Mani[176], e le ricchezze sono le anime salvate dalla Chiesa dell'Apostolo. Come osserva l'editore del testo[177], i mercanti che arrivano successivamente al primo gruppo rappresentano probabilmente i religiosi manichei dell'epoca contemporanea al racconto, il cui compito è reso più difficile dal fatto che buona parte della Luce è già stata redenta, e che ciò che ne rimane nel mondo non può essere salvato nella sua totalità. Il riferimento alle isole, su cui si trovano le gemme, può a sua volta indicare, in un ambiente manicheo orientale, la provincia ecclesiastica dell'Est (*Xwarāsān*), fondata da Mār Ammô e divenuta in seguito il centro della fioritura della fede manichea sotto gli Uiguri.

... si sono preparati con grande prudenza e avvedutezza, [come] l'uomo saggio, che dalle terre [cerca il profitto, e sa] che non tutte le terre [producono profitto] allo stesso modo. [E] vi è una terra che ha assolutamente questa buona [fama, cioè che vi] [5] nasce l'oro. E ve n'è (una) da cui [proviene] l'argento. [E] vi è una terra dove vi sono diamanti[178]. [Ed essi sanno che vi è] un'isola[179] da cui [provengono] molte specie [di gemme. E] dei mercanti [vanno] con navi e battelli a questa [isola]. E vanno da quel re che [vi regna. E] [10] portano là le loro offerte. E [allora la gente] indica (loro) quella terra dove [vi sono] le gemme. [Ed essi] si recano in questa terra, e da questa terra viene ricevuta [la ricompensa] per quell'offerta. Ed [essi setacciano] la sabbia e ne raccolgono zaffiri, smeraldi [e molte altre] [15] magnifiche gemme. E questi mercanti ... raccolgono tanto quanto è loro assegnato e [dato come] quota. [E] calpestano di nuovo la sabbia[180] in questo luogo da cui [hanno raccolto (le gemme). E la] calpestano fortemente. E vi [pongono] sopra il segnale[181]. [E] dopo arrivano altri mercanti [in quelle terre. Invano (?) essi] [20] si sforzano, poiché [è] così vuota ... E sull'oceano [si alza] un forte vento e [la marea]. (Essi) si ritirano da lì e si affrettano (ad andarsene) via. (Ma) poiché [la nave] sta ferma[182], non riescono a) uscire di

là. [Quando] si alzano [venti propizi], allora in tutto l'oceano ... [25] cambia la corsa[183]. Allora [essi arriveranno] all'altro paese. Ma là non ottengono alcun profitto. [E ciò che vi] si produce viene loro nascosto. Ed [essi] non lo [ottengono]. Ma tramite le molte osservazioni dei navigatori [raggiungono l'isola]. E comincia a soffiare il vento mite[184], e l'oceano [si calma; essi] [30] preparano [la nave], e [prendono con sé] le gemme che [trovano]. E si dirigono velocemente verso la loro patria. [Quando] arrivano, si installano comodamente[185], e senza timore [e ...] (senza) fatica e sforzo, [vendono] ciò che [hanno trovato] nell'oceano.

Come voi stessi, o amati, vedete, [la luce liberata (?) è] [35] di tipo del tutto diverso. E l'amato Gesù [guida verso l'alto] il frutto di ogni mese[186] e ... tutte [separate (?)] l'una dall'altra ... purificate, e allo stesso modo [viene liberata da tutte (?)] le creature che [vivono] sulla terra ...

[So 14000 = T II D 77, sogdiano. Sundermann, «Kaufleute».]

23. PARABOLA DELLA RELIGIONE E L'OCEANO

Questa parabola e la seguente appartengono al *Libro di Parabole* sogdiano, il più lungo testo manicheo in scrittura sogdiana che si è conservato. Fu scritto utilizzando il *verso* di un rotolo cinese che contiene la traduzione di parte del capitolo 48 del *Buddhāvataṃsaka-sutra* nella traduzione di Buddhabhadra. Il testo, nel suo stato attuale, si compone di un frammento di sette righe incomplete (Ch/U 7124 = T II T 1184 = Ch/So 20199), che contiene parte di una parabola su un giudice, di un lungo testo di duecentouno righe formato da tre frammenti combacianti (linee 1-7: Ch/U 6914 = T III T 601; linee 7-9: Ch/So 15000[5] = T III 2015; linee 9-202: Ch 5554 = T II D 2 = Ch/So 20182), che contiene la fine della parabola sul giudice e altre due parabole complete, e di un piccolo frammento di cinque righe incomplete (T II T 1603 = Ch/So 20128). Il rotolo fu trovato probabilmente a Toyoq durante la terza spedizione prussiana (1906-1907)[187].

Il testo edito nel 1985 da Sundermann incorpora molti suggerimenti e integrazioni di N. Sims-Williams e I. Gershevitch.

Il libro, definito nel *colophon* «Libro di Parabole» (*āzenduāme*), conteneva almeno tre storie che si susseguono, ciascuna composta da due parti, un racconto (*āzend*) e una spiegazione allegorica, o *epimythion* (*xwēčkāwe*). Si trattava quindi probabilmente di una raccolta sul modello di quelle buddiste di *Jātaka* e *Avadāna*. Sul *recto* del rotolo, fra le righe del testo cinese ve ne sono alcune in scrittura sogdiana: alcune sono dei semplici esercizi di scrittura, che ripetono frasi o espressioni tratte dalle parabole scritte sul *verso*, altre costituiscono una sorta di *colophon*, che fornisce qualche informazione sullo scriba e su altri personaggi che probabilmente hanno trasmesso il testo o testimoniano sulla sua attendibilità.

[*Colophon*/V:]

Ho imparato (?) questo Libro di parabole.
Io, Tatayur, ho imparato (?) questo libro.
Chi non lo crede, vada a chiedere ai fratelli Wiγaši-āγaδe[188],
Ögäbermiš, Yamčor, Wanandmāx e Tatayur.
Questo libro di parabole (lo) ha scritto Nawēmāx.

Il libro è quindi stato scritto probabilmente da un certo Nawēmāx, che ha un nome sogdiano («Nuova Luna»), e i racconti in esso contenuti sono stati imparati da un certo Tatayur, o forse da lui trasmessi oralmente a Nawēmāx. I nomi degli altri personaggi, tranne Wiγaši-āγaδe e Wanandmāx[189], sono turchi[190], ma anche Nawēmāx, nonostante il nome, può essere stato un turco. È possibile che parabole in sogdiano fossero lette e trasmesse dagli Uiguri, e che quindi la redazione del testo risalga ai decenni dopo l'840, quando hanno inizio la migrazione degli Uiguri verso le città-oasi del bacino settentrionale del Tarim e la turchizzazione linguistica dell'oasi di Turfan.

Della prima parabola restano poche righe frammentarie, dalle quali si deduce solo che il protagonista era un giudice, e, dopo una lacuna di lunghezza indeterminata, parte dell'*epimythion*[191]. Delle due che seguono, la prima, di cui esiste una versione molto sintetica in un frammento di rotolo in scrittura manichea[192], è più propriamente un'allegoria sulla religione di Mani, che viene paragonata all'oceano. Quest'ultimo ha in genere una connotazione negativa nella letteratura

manichea, in quanto ricettacolo e deposito dei veicoli di oscurità versati dal firmamento sulla terra, e da questa nei tre fossati cosmici[193]; da questa sua origine deriva il gusto salato e amaro dell'acqua del mare[194]. L'allegoria dell'oceano può tuttavia avere anche una connotazione positiva; l'immagine dei fiumi che confluiscono nel mare appare anche nei *Kephalaia*, per simboleggiare gli insegnamenti religiosi precedenti che confluiscono e vengono perfezionati, diventando qualcosa di completamente nuovo, nella religione di Mani[195].

La formulazione dell'allegoria sull'oceano (*sm'wtry*, dal sanscrito *samudra*) in dieci punti, come appare nel testo, è però, come ha dimostrato Sundermann, di origine buddista. In vari testi buddisti la dottrina è paragonata all'oceano. Nella traduzione cinese del *Mahāparinirvāṇasūtra*, dovuta a Dharmakṣema, ad esempio, l'oceano è descritto con sette caratteristiche, che corrispondono in parte a quelle del nostro testo e, nella spiegazione allegorica, simboleggiano la saggezza del *sūtra* stesso. Altri testi buddisti presentano descrizioni simili, in dieci punti nel *Buddhāvataṃsakasūtra*, e in otto punti nella versione pāli dell'*Aṅguttaranikāya*, con il titolo «L'oceano del *dharma*»; in quest'ultimo il *samudra* simboleggia il *dharma* del Buddha e la comunità dei monaci che seguono il *dharma*[196]. L'origine buddista del testo è confermata dalla presenza di parole di origine indiana.

[5] È cominciata la parabola sulla Religione e l'oceano. [E] adesso ascolta [la parabola sulla Religione e l'oceano]. La Religione [è simile] all'oceano [del mondo], che è [diverso dalle altre] acque in dieci punti. Primo: [10] è più potente, più grande e [più] forte delle altre acque. È infinito, e nessuno degli esseri viventi lo [conosce] [12] o (lo) comprende, ed [essi non lo possono] capire. Secondo: [nessuno ne conosce] l'altra riva. Terzo: [di tutti fiumi e] [15] [delle altre] acque che vi confluiscono, esso ne modifica il gusto, (conferendo loro) [il proprio], ma esso stesso non si altera rispetto al proprio [gusto], e non diventa assolutamente diverso. Quarto: [assorbe i corpi che] vi cadono e ... [20] non respinge [niente]. [Ma l'oceano] non appare [mai] più pieno[197], bensì è eternamente silenzioso e tranquillo. Quinto: è limpido e puro e di essenza[198] incontaminata, [e] non assorbe cadaveri (o) varie altre sporci-

zie, impurità e [25] contaminazioni[199]; rifiuta di portarle [e le rigetta] immediatamente fuori, sulla riva[200]. [Sesto:] [nell']oceano [vi è un *l'n*[201], e quando il *l'n* si] strofina [con il *l'n*, vi sorge dentro] la luce del fuoco[202]. ... [Settimo:] nell'oceano e sulla [superficie] [30] scoperta nascono e si possono vedere, come forti giganti, i grandi bipedi [e] persone formate in altro modo[203] e meravigliose e [altri] esseri viventi e animali selvatici[204]. [Ottavo: nelle isole][205] in mezzo all'oceano [nascono perle senza prezzo e] belle gemme, [che non nascono] [35] [nelle profondità][206]. Nono: [quando] il forte *demone dell'oceano [solleva] (l'acqua), l'intero oceano trema[207]. Decimo: quando le acque del mondo [cadono] nell'oceano, tutte tuonano e scendono mugghiando; ma quando stanno per entrarvi, il loro [40] [tuono] e (il loro) rombo [si acquietano] del tutto[208].

E inoltre è [simile] all'oceano la splendida Religione dell'Apostolo. [Primo:] è profonda[209], e nessuno (può) conoscere o valutare la sua saggezza [ed eccellenza (?)], né la quantità e il [numero] dei suoi sermoni e spiegazioni; e nessuno [45] può comprenderla[210]. Le religioni precedenti, che sono simili ai piccoli (corsi d')acqua, sono sorte e sono apparse ognuna in [un] luogo [diverso], [ma] la Religione dell'Apostolo, che [è simile] al grande oceano, può essere [vista] in tutto il mondo e in ogni luogo. [50] Ed è pronta a essere spiegata nella ... nella maniera più chiara, e a essere proclamata in tutte le lingue[211]. E vi si trova la spiegazione e *sistematizzazione di tutta la saggezza. Secondo: la riva opposta, che nessuno [conosce], [55] è il fragrante, splendido Paradiso[212] che gli esseri viventi [del mondo] non conoscono e non comprenderanno mai, tranne gli Eletti e gli [Uditori][213]. Terzo: l'[acqua] dell'oceano ha un (solo) gusto, (mentre) le altre acque [60] variano rispetto al [loro] gusto[214], ma esso stesso non si altera rispetto al [proprio] gusto. Così sono la profonda saggezza della Legge religiosa[215], gli eccellenti, meravigliosi sermoni e le piacevoli parabole e (la loro) spiegazione [e] interpretazione, la (sua)

variegata[216] e purissima conoscenza, [65] la nobile pratica delle sue buone usanze, l'umile e ... cambiamento di modo di pensare che la Religione mostra e insegna agli [uomini], e di cui li istruisce. Ma essa stessa non è stata istruita da nessuno in alcunché. Quarto: l'oceano assorbe i corpi in ..., [70] e non respinge nessuno. Questi sono i potenti ... e gli uomini; e [chiunque] di questi venga alla Chiesa dell'Apostolo, la [Chiesa] lo assorbe e non respinge nessuno, bensì li colloca al loro [posto] secondo l'ordine della sua Legge e (dei suoi) Comandamenti. [75] E quanti vi si avvicinano [ripetutamente] per entrarvi, trovano posto o nella comunità degli Uditori o in quella degli Eletti. E tutti compiono il loro lavoro secondo il loro rango e le rispettive forze. E [la Religione] non rende visibili ... e onore, e per amore [80] non grida (a voce alta). E per quanto (questi uomini) siano potenti, niente la sorprende, né si rallegra, bensì rimane sempre placida e tranquilla, come il grande oceano. Quinto: la Religione dell'Apostolo [è] senza macchia, limpida e pura e santa; [e] [85] (quegli) uomini confusi, immorali e che violano i comandamenti[217], che somigliano a cadaveri e ad escrementi, e sono simili a varie (forme) di contaminazione, subito essa si rifiuta assolutamente di trattenerli dentro (di sé), ma immediatamente li espelle dalla sua superficie [90] e li scaccia fuori, [come] l'oceano, che non porta cadaveri e contaminazioni, bensì li rigetta sulla riva. Sesto: quando un Eletto (con) un (altro) Eletto, degli Uditori con degli Eletti, o un Uditore (con) un altro Uditore si vedono faccia a faccia, [95] allora lo sguardo puro e amoroso fra di loro è (causa di) grande gioia. E [per] questo ne deriva loro una grande buona azione, e sale come una luce al cospetto degli Dèi di Luce[218] e diventa visibile. Settimo: nell'oceano [nascono] molti e [100] grandi e forti bipedi ed esseri formati in altro modo[219], meravigliosi uomini e animali. Questi sono i santi Eletti che sono del tutto diversi dal (resto del) mondo intero. Ed [essi] portano questo fardello e la pesantissima fatica e

[105] pena della Religione e il pesante onere della Legge. Ed essi accettano e mantengono personalmente ciò che nessun uomo nel mondo intero sopporterebbe o sosterrebbe. Ottavo: inoltre nell'oceano, sulle ... isole[220], nascono perle senza prezzo e gemme [110] belle (e) portentose, che non nascono nelle profondità. [Ciò] non può mai essere raggiunto né visto. Questi sono i due fondamenti: la distinzione fra il bene e il male, e il riconoscimento dell'anima[221], (cose) che non nascono in un luogo erudito[222]. [Questa] (saggezza) non può mai essere ottenuta se non nella [Religione] [115] e nella Legge e nel Comandamento dell'Apostolo. Nono: il forte e il demone dell'oceano[223], che quando solleva (la marea) agita l'intero oceano, è il *Nous* della Religione[224], che è [nella] Chiesa, che agita i corpi[225], afferra definitivamente il ... della Religione[226], ed estrae ciò che [120] è il lavoro giornaliero della Religione, ciò che ogni giorno sale dall'intera comunità degli Eletti ai [carri] di luce[227]. E gli Dèi al comando dei carri lo trasferiscono [e] lo inviano costantemente nel mondo del Paradiso. Decimo: tutte le acque mugghianti [125] e tonanti che confluiscono nell'oceano, e che tutte (poi) si fermano e smettono di rumoreggiare, sono gli aderenti di (altre) religioni insieme agli uomini di saggezza mondana [e] (agli) uomini sempre eloquenti, che, fintanto che sono al di fuori della Religione, rimangono (dei meri) [130] artefici di parole e si considerano saggi. Ma quando giungono alla porta della Religione dell'Apostolo, allora tutti se ne stanno silenziosi e fanno tacere i loro discorsi. E (così facendo), adesso nobilitano sé stessi, e d'ora in avanti non osano (più) fare discorsi [e] non osano (più) dire nulla.

(Qui) termina la storia sulla Religione e l'oceano.

[Ch/U 6914 (= T III T 601) + Ch/So 15000(5) (= T III 2015) + Ch/So 20182 (= Ch 5554 = T II D 2) /5-136/, sogdiano. Sundermann, *Parabelbuch*, pp. 19-28. Trad. inglese in Klimkeit, *Gnosis*, pp. 179-81 (qua e là inesatta e incompleta).]

24. PARABOLA DEI DUE SERPENTI

La seconda delle due storie conservate per intero nel *Libro di Parabole* sogdiano tratta di due serpenti[228], rappresentati come fratelli o compagni. Il motivo del serpente e quello della coppia di fratelli, comuni nel folklore[229], sono qui ripresi con un'interpretazione manichea. Il primo serpente, che rappresenta l'uomo non redento (il Vecchio Uomo), perde l'anima a causa del suo attaccamento alla materia, mentre il secondo, il Nuovo Uomo, è capace di rinunciare al corpo per il bene dell'anima.

È cominciata la storia di Garuvarān e Kambēvarān[230].

Si è udito inoltre che c'erano una volta[231] [due serpenti], e il primo serpente si chiamava Garuvarān, e il secondo [140] Kambēvarān. I loro corpi erano ugualmente grandi, e le loro code molto lunghe. Ed entrambi erano, in concordia di intenti, così cari l'uno all'altro, che l'uno non sopportava di essere separato dall'[altro]. Ed ecco che si misero in cammino insieme. E dopo che ebbero attraversato molte terre, [145] uno dei serpenti cadde in una fenditura. E l'altro serpente procedette da un sentiero all'altro. Il sentiero aveva da un lato una montagna molto alta, e dall'altra parte uno (specchio d')acqua [molto profondo]. E sul sentiero un cacciatore[232] aveva preparato un ... e un fossato[233]. Dentro era pieno di braci, [e] [150] da esso si innalzava ogni (specie di) bagliori infuocati. Il cacciatore era nascosto là. E quando il serpente giunse in quel luogo, rimase compiaciuto e affascinato [dai bagliori]. Ma non [gli fu] possibile evitare di saltare il fossato, giacché, volente o nolente[234], [doveva] procedere senza (possibilità di) deviare (da) questo sentiero, e non c'era modo di tornare indietro. Ed ecco che adesso [155] fece una pausa, e (poi) si slanciò (in avanti), (pensando): «Voglio saltare con tutto il mio corpo al di là del fossato». Ma, poiché il fossato era molto largo e ampio, [e il] corpo del serpente (era) spesso, con la parte centrale molto sottile (?), [e] la coda estremamente lunga, non poté oltrepas-

sare (il fossato), giacché [la] [160] testa arrivò oltre, ma la coda rimase indietro, da questa parte, ed il centro (del) suo (corpo) rimase bloccato attraverso il fossato, e (il serpente) non riuscì a ritrarre [la coda] verso di sé[235]. Così bruciò là e morì. E il cacciatore arrivò (presso di) lui molto velocemente, [allungò] la mano verso [il fossato], si rallegrò molto e fu estremamente contento. Allora tagliò [165] con cura[236] la testa del serpente, prese la pietra[237] e se ne andò.

Il (suo) compagno, il secondo serpente, arrivò e trovò il suo [compagno] di prima morto, con la testa mutilata, e [gridò] dal profondo dell'anima: «Tu davvero mi eri terribilmente caro!». E pianse molto e si lamentò amaramente; pianse miserevolmente e [disse]: [170] «O meraviglioso fratello, come (mai) sei morto così, vergognosamente e senza (tuo) fratello?». Quando ebbe finito di lamentarsi, pensò fra sé: «Mio [fratello] è morto perché in primo luogo intendeva restare vincolato al corpo. Se adesso anch'io ugualmente non rinuncio all'attaccamento [per il corpo], [175] allora dovrò anch'io [morire][238]». E riflettè molto. E il serpente disse: «Finché non [sopporterò] la separazione dalla (mia) cara coda, [e] non patirò danno e sofferenza nel (mio) corpo[239], [allora] non vi sarà altra via d'uscita. Ma se io sopporterò [180] la separazione dalla (mia) cara coda, e un po' di sofferenza al corpo per (il bene dell')anima, allora potrò saltare (oltre) il fossato» ... Poi [ritornò] alla fenditura [e] (vi) trovò il fuoco abbandonato da un pastore. E si bruciò la coda tagliandone via quel tanto che [gli] [185] poteva essere di danno. E, quando fu diventato più piccolo ..., fece una pausa molto lunga, e (poi) il [corpo] senza coda saltò molto leggermente e attraversò (il fossato) (sano e) salvo.

[E di questi] due serpenti, uno è la persona che ama il corpo, il cui [attaccamento al mondo][240] è pesante, e la (cui) indifferenza[241] è grossa. E il suo ... [190] è lungo. Il secondo serpente è la persona per la quale l'anima è più cara (del corpo). Il suo veleno è pochissimo, il suo attaccamento al mondo è

[minimo], e i legami (che trattengono) la sua anima (?) sono molto sottili. E il fossato, (l'alta montagna)[242] e il lago profondo sono le tre trincee[243]. [E il cacciatore] è Ahriman, e la pietra è l'anima. E il Vecchio [Uomo][244], alla fine, [195] (essendo) senza buone azioni (e) con la coda del (suo) corpo[245], sarà quello che non potrà oltrepassare [le tre] trincee[246]. Ma [l'eletto, il Nuovo] Uomo [ha] eliminato i tre veleni[247] dal corpo [e] patisce nel suo corpo la sofferenza (causata dall'osservare) la Legge, e sopporta la separazione[248] [dalla] sua cara moglie, (dai) suoi figli e (dalle) ricchezze[249], e nell'Ultimo Giorno la (sua) anima (potrà) sorgere [dal corpo] e raggiungerà la pace del Paradiso ...

[Ch/So 15000(5) (= T III 2015) + Ch/So 20182 (= Ch 5554 = T II D 2) /136-201/, sogdiano. Sundermann, *Parabelbuch*, pp. 28-33. Trad. inglese in Klimkeit, *Gnosis*, pp. 181-3 (qua e là inesatta e incompleta).]

TESTI DOTTRINALI

La letteratura dottrinale dei Manichei centroasiatici in medio-persiano, partico e sogdiano doveva includere una ricca tradizione di scritti di carattere cosmologico o escatologico, oltre a sermoni e testi di genere omiletico; certamente comprendeva anche traduzioni delle opere di Mani e forse commentari agli scritti canonici.

Di questi ultimi, a parte lo *Šābuhragān*, ci sono pervenuti solo brevi frammenti, tradotti nella sezione I (ved. p. 168 sgg.); fra essi vi sono un passo del proemio del *Vangelo Vivente* in medio-persiano e sogdiano – l'unica testimonianza di quest'opera oltre alla citazione che ne fa il *Codice manicheo di Colonia* – e qualche concisa citazione, in frammenti medio-persiani e sogdiani, dalle *Epistole* e dal *Tesoro di Vita*.

Altri testi, in medio-persiano e partico, possono essere fatti risalire alla tradizione dei *Kephalaia*; due di questi, tradotti nella sezione II, hanno dei paralleli nei *Kephalaia* del codice di Berlino, e il terzo, sulla conversione di un personaggio, forse buddista, di nome Gundēš, risale alla stessa tradizione dei *Kephalaia della saggezza del mio Signore Mani*, conservati a Dublino.

L'interesse dei Manichei per i testi neotestamentari, canonici e apocrifi, documentato da numerose citazioni più o meno dirette, è ben noto[1]. A questa tradizione risale anche un frammento di una versione medio-persiana di un testo che godette per vario tempo nel cristianesimo di uno statuto semi-canonico, il *Pastore* di Erma (ved. p. 187 sgg., testo V.1).

[1] Cfr. H.-J. Klimkeit, «Die Kenntnis apokrypher Evangelien in Zentral- und Ostasien», in *MSRiet*, pp. 149-75.

Altri frammenti contengono spiegazioni di vari punti della dottrina manichea. Fra i testi cosmogonici, presentano particolare interesse una descrizione sogdiana del Paradiso di Luce (testo III.2), che ha paralleli nel cielo di inni partico *Huyadagmān* e nell'*Inario* cinese, e un frammento di inno medio-persiano che presenta l'Uomo Primevo nel ruolo del redentore.

I trattati o sermoni (partico *wifrās*, sogdiano *wiδvāγ*)[1] erano destinati all'istruzione individuale o alla lettura pubblica durante le funzioni religiose. A questo genere appartengono alcuni dei frammenti tradotti qui, fra i quali il testo sul vero significato della resurrezione (V.2), intitolato *Trattato sulla Saggezza*, e quello sui calunniatori degli Apostoli (IV.2), dal titolo *Omelia per gli Uditori*.

Fa parte di questo genere letterario anche il *Trattato* (o *Sermone*) *sull'Intelletto di Luce*. Questo è uno dei più importanti e complessi testi dottrinali del Manicheismo orientale, che incorpora tradizioni che si possono far risalire a Mani o ai suoi primissimi discepoli, e che ha significativi paralleli anche nella letteratura manichea in copto.

Bibliografia

W. Bang, *Manichaeische Laien-Beichtspiegel*, «Le Muséon» XXXVI 1923, pp. 137-242.

W. Bang, *Manichaeische Hymnen*, «Le Muséon» XXXVIII 1925, pp. 1-55.

W. Bang, *Manichäische Erzähler*, «Le Muséon» XLIV 1931, pp. 1-36.

R. Beck, *The Anabibazontes in the Manichaean Kephalaia*, «ZPE» LXIX 1987, pp. 193-6.

C.H. Beeson (ed.), Hegemonius, *Acta Archelai*, Leipzig 1906.

A. Böhlig, «Zum griechischen Hintergrund der manichäischen

[1] Cfr. Sundermann, «Prosaliteratur», pp. 227-41, in partic. p. 232 sgg.; Id., *Studien*, I, pp. 67-8. Sui due termini tecnici iranici come possibili traduzioni del siriaco *tabuʿtā*, cfr. Sundermann, «Prosaliteratur», p. 236.

ΝΟΥΣ-Metaphysik», in van Tongerloo – van Oort (edd.), *The Manichaean* ΝΟΥΣ, pp. 23-43.
M. Boyce, *Sadwēs and Pēsūs*, «BSOAS» XIII 4, 1951, pp. 908-15.
M. Boyce, *The Manichaean Hymn-Cycles in Parthian*, London-New York 1954.
M. Boyce, «Airyaman», in *Enclran* I 1985, pp. 694-5.
M. Boyce, «Ardwahišt», in *Enclran* II 1987, pp. 389-90.
M. Boyce, «Ārmaiti», in *Enclran* II 1987, pp. 413-5.
M. Boyce, «Fravaši», in *Enclran* X 2000, pp. 195-9.
P. Bryder, *The Chinese Transformation of Manichaeism. A Study of Chinese Manichaean Terminology*, Löberöd 1985.
P. Bryder, «Sailboats in the Moonlight», in van Tongerloo – van Oort (edd.), *The Manichaean* ΝΟΥΣ, pp. 45-50.
L. Cirillo, «Le Pasteur d'Hermas dans la tradition manichéenne: à propos du fragment M 97 en pehlvi», in *MSRies*, pp. 49-52.
L. Cirillo, «"Hermae Pastor" and "Revelatio manichaica". Some Remarks», *StMan II*, pp. 189-97.
G. Clauson, *An Ethymological Dictionary of Pre-Thirteenth Century Turkish*, Oxford 1972.
F. Decret, «Le "Globus horribilis" dans l'eschatologie manichéenne d'après les traités de saint Augustin», in *Mélanges d'histoire des religions offerts à Henri-Charles Puech*, Paris 1974, pp. 487-92.
G. Flügel (ed.), al-Nadīm, *Kitāb al-Fihrist*, I-II, Leipzig 1871-72.
W.-P. Funk, «The Reconstruction of the Manichaean Kephalaia», in P. Mirecki – J. BeDuhn (edd.), *Emerging from Darkness. Studies in the Recovery of Manichaean Sources* (NHMS 43), Leiden-New York-Köln 1977, pp. 143-59.
W.-P. Funk (ed.), *Kephalaia*, I, Zweite Hälfte, Lief. 13/14, Stuttgart-Berlin-Köln 1999.
I. Gardner, «The Manichaean Account of Jesus and the Passion of the Living Soul», in *MSRies*, pp. 71-86.
I. Gershevitch, *A Grammar of Manichean Sogdian*, Oxford 1954 (1961^2).
I. Gershevitch, «Beauty as the Living Soul in Iranian Manichaeism», in J. Harmatta (ed.), *From Hecataeus to al-Ḫuwārizmī*, Budapest 1984, pp. 281-8.
B. Gharib, «New Light on Two Words in the Sogdian Version of the "Light Paradise or the Realm of Light"», in *StMan IV*, pp. 258-69.
S. Giversen (ed.), *The Manichaean Coptic Papyri in the Chester Beatty Library*, I. *Kephalaia. Facsimile Edition*, Genève 1986.

S. Giversen (ed.), *The Manichaean Coptic Papyri in the Chester Beatty Library*, II. *Homilies and Varia. Facsimile Edition*, Genève 1986.
G. Gnoli, «Sul proemio del *Vangelo Vivente*: Monoteismo e dualismo nel Codice Manicheo di Colonia», in G. Sfameni Gasparro (ed.), Ἀγαθὴ ἐλπίς. *Studi storico-religiosi in onore di Ugo Bianchi*, Roma 1994, pp. 451-61.
G. Haloun – W.B. Henning, *The Compendium of the Doctrines and Styles of the Teachings of Mani, the Buddha of Light*, «Asia Major» III 1952, pp. 184-212.
J. Hamilton, *Manuscrits ouïgours du IXe-Xe siècle de Touen-Houang*, I-II, Paris 1968.
W.B. Henning, *Ein manichäischer kosmogonischer Hymnus*, «NGWG» 1932, pp. 214-28 (= Henning, *Selected Papers*, I, pp. 49-63).
W.B. Henning, *Das Verbum des Mittelpersischen der Turfanfragmente*, «ZII» IX 1933, pp. 158-253 (= Henning, *Selected Papers*, I, pp. 65-160).
W.B. Henning, *Geburt und Entsendung des manichäischen Urmenschen*, «NGWG» 1933, pp. 306-18 (= Henning, *Selected Papers*, I, pp. 261-73).
W.B. Henning, *Ein manichäisches Henochbuch*, «SPAW» V 1934, pp. 27-35 (= Henning, *Selected Papers*, I, pp. 341-9).
W.B. Henning, *Zum zentralasiatischen Manichäismus*, «OLZ» XXXVII 1934, coll. 1-11.
W.B. Henning, *Ein manichäisches Bet- und Beichtbuch* (APAW), Berlin 1937 (= Henning, *Selected Papers*, I, pp. 417-557).
W.B. Henning, *Mani's Last Journey*, «BSOAS» X 1939-42, pp. 941-53 (= Henning, *Selected Papers*, II, pp. 81-93).
W.B. Henning, *Sogdica*, London 1940 (= Henning, *Selected Papers*, II, pp. 1-68).
W.B. Henning, *An Astronomical Chapter of the Bundahishn*, «JRAS» 1942, pp. 229-48 (= Henning, *Selected Papers*, II, pp. 95-114).
W.B. Henning, *The Book of the Giants*, «BSOAS» XI 1943-46, pp. 52-74 (= Henning, *Selected Papers*, II, pp. 115-37).
W.B. Henning, *The Murder of the Magi*, «JRAS» 1944, pp. 133-44 (= Henning, *Selected Papers*, II, pp. 139-50).
W.B. Henning, *Brāhman*, «TPS» 1944 (1945), pp. 108-18 (= Henning, *Selected Papers*, II, pp. 193-203).
W.B. Henning, *Two Manichaean Magical Texts, with an Excursus on the Parthian ending* -ēndēh, «BSOAS» XII 1947, pp. 39-66 (= Henning, *Selected Papers*, II, pp. 273-300).

W.B. Henning, *A Sogdian Fragment of the Manichaean Cosmogony*, «BSOAS» XII 1948, pp. 306-18 (= Henning, *Selected Papers*, II, pp. 301-13).
W.B. Henning, «Mitteliranisch», in B. Spuler *et alii* (edd.), *Handbuch der Orientalistik*, I 4. *Iranistik*, 1. *Linguistik*, Leiden-Köln 1958, pp. 20-129.
W.B. Henning, *A fragment of the Manichaean Hymn Cycles in Old Turkish*, «Asia Major» n. s. VII 1959, pp. 122-4 (= Henning, *Selected Papers*, II, pp. 537-9).
W.B. Henning, *A Sogdian god*, «BSOAS» XXVIII 1965, pp. 242-54 (= Henning, *Selected Papers*, II, pp. 617-29).
H. Humbach, «Vayu, Śiva und der Spiritus Vivens im ostiranischen Synkretismus», in *Monumentum Nyberg* I (Acta Ir 4), Téhéran-Liège 1975, pp. 397-408.
A.V.W. Jackson, *Researches in Manichaeism with Special Reference to the Turfan Fragments*, New York 1932, rist. 1965.
R. Joly (ed.), Hermas. *Le Pasteur* (Sources Chrétiennes 53), Paris 1958.
H.-J. Klimkeit, *Hymnen und Gebete der Religion des Lichts. Iranische und türkische liturgische Texte der Manichäer Zentralasiens*, Opladen 1989.
H.-J. Klimkeit – H. Schmidt-Glintzer, *Die türkischen Parallelen zum chinesisch-manichäischen Traktat*, «ZAS» XVII 1984, pp. 82-117.
L. Koenen, «How Dualistic is Mani's Dualism?», in L. Cirillo (ed.), *Codex Manichaicus Coloniensis. Atti del secondo Simposio Internazionale (Cosenza 27-28 maggio 1988)*, Cosenza 1990, pp. 1-34.
K. Kudara – W. Sundermann – Y. Yoshida, *Iranian Fragments from the Ōtani Collection* [in giapponese], Kyoto 1997 [1999].
B. Layton *et alii* (edd.), *Nag Hammadi Codex II, 2-7, together with XIII, 2*, Brit. Lib. Or. 4926(1), and P. Oxy. 1, 654, 655*, Leiden 1989.
S.N.C. Lieu, «From Parthian into Chinese: Some Observations on the *Traktat (Traité) Pelliot*», in Id., *Manichaeism in Central Asia and China* (NHMS 45), Leiden-Boston-Köln 1998, pp. 59-75.
S.N.C. Lieu, «An early Byzantine Formula for the renunciation of Manichaeism – The Capita VII Contra Manichaeos of (Zacharias of Mytilene)», in Id., *Mesopotamia*, pp. 203-305.
D.N. MacKenzie, *The Buddhist Sogdian Texts of the British Library* (Acta Ir 10), Téhéran-Liège 1976.
D.N. MacKenzie, *Mani's Šābuhragān*, I, «BSOAS» XLII 1979, pp. 500-34.

D.N. MacKenzie, «I, Mani ...», in Preissler – Seifert – Mürmel, pp. 183-98.

A. Magris, «Augustins Prädestinationslehre und die manichäischen Quellen», in van Oort *et alii* (ed.), *Augustine and Manichaeism in the Latin West*, pp. 148-60.

M. Molé, *La légende de Zoroastre*, Paris 1967.

E. Morano, *The Sogdian Hymns of* Stellung Jesu, «EW» XXXII 1982, pp. 9-43.

F.W.K. Müller, *Eine Hermas-Stelle in manichäischer Version*, «SPAW» 1905, pp. 1077-83.

F.W.K. Müller, *Soghdische Texte I* (APAW), Berlin 1912.

F.W.K. Müller – W. Lentz, *Soghdische Texte II*, «SPAW» 1934, pp. 504-607.

J. van Oort *et alii* (edd.), *Augustine and Manichaeism in the Latin West, Proceedings of the Fribourg-Utrecht Symposium of the International Association of Manichaean Studies* (NHMS 49), Leiden-Boston-Köln 2001.

N.A. Pedersen, *A Manichaean Historical Text*, «ZPE» CXIX 1997, pp. 193-201.

H.-J. Polotsky, *Manichäische Studien*, «Le Muséon» XLVI 1933, pp. 247-71.

H. Preissler – H. Seifert – H. Mürmel (edd.), *Gnosisforschung und Religionsgeschichte. Festschrift für Kurt Rudolph zum 65. Geburtstag*, Marburg 1994.

H.-C. Puech, «The Gospel of Mani», in Hennecke – Schneemelcher, pp. 350-61.

H.-C. Puech, *Sul Manicheismo e altri saggi*, Torino 1995 (ed. orig. *Sur le manichéisme et autres essais*, Paris 1979).

S.G. Richter (ed.), *Die Herakleides-Psalmen* (The Manichaean Coptic Papyri in the Chester Beatty Library, Psalm-Book, Part II, Fasc. 2), Turnhout 1998.

S.G. Richter, «Bemerkungen zu verschiedenen "Jesus-Figuren" im Manichäismus», in van Oort *et alii* (edd.), *Augustine and Manichaeism in the Latin West*, pp. 174-84.

C. Salemann, *Ein bruchstük manichaeischen schrifttums im Asiatischen Museum* (Mémoires de l'Académie Impériale des Sciences de St.-Pétersbourg, sér. VIII, vol. VI 6), St.-Pétersbourg 1904.

C. Salemann, *Manichaeische studien*, I. *Die mittelpersischen texte in revidierte transcription, mit glossar und grammatischen bemerkungen* (Mémoires de l'Académie Impériale des Sciences de St.-Pétersbourg, sér. VIII, vol. VIII 10), St.-Pétersbourg 1908.

C. Salemann, *Manichaica III*, «Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de St.-Pétersbourg» sér. V, VI 1, 1912, pp. 1-32.

H.H. Schaeder, *Iranica. 1. Das Auge des Königs. 2. Fu-Lin* (Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Phil.-hist. Kl. III 10), Berlin 1934.

N. Sims-Williams, *The Christian Sogdian Manuscript C2* (BTT 12), Berlin 1985.

N. Sims-Williams, «The Manichaean Commandments: a survey of the sources», in *Papers in honour of Professor Mary Boyce* (AcIr 25), Leiden 1985, pp. 573-82.

P.O. Skjærvø, *The Sassanian Inscription of Paikuli*. 3, 1. *Restored text and translation*. 3, 2. *Commentary*, Wiesbaden 1983.

E. Smagina, «Das manichäische Kreuz des Lichts und der *Jesus Patibilis*», in van Oort *et alii* (edd.), *Augustine and Manichaeism in the Latin West*, pp. 243-9.

W.E. Soothill – L. Hodous, *A Dictionary of Chinese Buddhist Terms*, London 1937.

M. Stein (ed.), *Manichaica latina, 2. Manichaei epistula fundamenti* (Papyrologica Coloniensia 27, 2), Paderborn 2002.

W. Sundermann, *Christliche Evangelientexte in der Überlieferung der iranisch-manichäischen Literatur*, «MIO» XIV 1968, pp. 386-405.

W. Sundermann, «Some more Remarks on Mithra in the Manichaean Pantheon», in *Études Mithriaques. Actes du 2e Congrès International Téhéran, du 1er au 8 septembre 1975* (AcIr 17), Téhéran-Liège 1978, pp. 485-99 (= Sundermann, *Manichaica Iranica*, pp. 781-97).

W. Sundermann, *Probleme der Interpretation manichäisch-soghdischer Briefe*, «AAH» XXVIII 1980, pp. 289-316.

W. Sundermann, *Der chinesische Traité Manichéen und der parthische Sermon vom Lichtnous*, «AoF» X 1983, pp. 231-42.

W. Sundermann, «Die Prosaliteratur der iranischen Manichäer», in W. Skalmowsky – A. van Tongerloo (edd.), *Middle Iranian Studies* (OLA 16), Louvain 1984, pp. 227-41 (= Sundermann, *Manichaica Iranica*, pp. 183-98).

W. Sundermann, «Ein weiteres Fragment aus Manis Gigantenbuch», in *Orientalia J. Duchesne-Guillemin emerito oblata* (AcIr 23), Leiden 1984, pp. 491-505 (= Sundermann, *Manichaica Iranica*, pp. 615-31).

W. Sundermann, *Soghdisch* š(')yk/qn(h) *"Palast"*, «AoF» XI 1984, pp. 177-9 (= Sundermann, *Manichaica Iranica*, pp. 583-6).

W. Sundermann, *Die vierzehn Wunden der Lebendigen Seele*, «AoF» XII 1985, pp. 288-95 (= Sundermann, *Manichaica Iranica*, pp. 633-41).
W. Sundermann, «Bruchstücke einer manichäischen Zarathustralegende», in R. Schmitt – P.O. Skjærvø (edd.), *Studia Grammatica Iranica. Festschrift für Helmut Humbach*, München 1986, pp. 461-81 (= Sundermann, *Manichaica Iranica*, pp. 853-76).
W. Sundermann, «Manichaean Traditions on the Date of the Historical Buddha», in H. Bechert (ed.), *The Dating of the Historical Buddha* I («AAWG», Phil.-hist. Kl. 3. F. 189), Göttingen 1991, pp. 426-38 (= Sundermann, *Manichaica Iranica*, pp. 437-50).
W. Sundermann, «Christ in Manicheism», in *Encl'ran* V 1992, pp. 535-9.
W. Sundermann, «Iranische Kephalaiatexte?», in *StMan II*, pp. 305-18 (= Sundermann, *Manichaica Iranica*, pp. 667-81).
W. Sundermann, «Eine Liste manichäischer Götter in soghdischer Sprache», in C. Elsas *et alii* (edd.), *Tradition und Translation. Zum Problem der Interkulturellen Übersetzbarkeit religiöser Phänomene. Festschrift für Carsten Colpe zum 65. Geburtstag*, Berlin-New York 1994, pp. 452-62 (= Sundermann, *Manichaica Iranica*, pp. 833-45).
W. Sundermann, «Mani's "Book of the Giants" and the Jewish Book of Enoch. A Case of Terminological Difference and what it implies», in S. Shaked – A. Netzer (edd.), *Irano-Judaica*, III, Jerusalem 1994, pp. 40-8 (= Sundermann, *Manichaica Iranica*, pp. 697-706).
W. Sundermann, «Eva Illuminatrix», in Preissler – Seifert – Mürmel, pp. 317-27 (= Sundermann, *Manichaica Iranica*, pp. 877-88).
W. Sundermann, «Who is the Light-NOYΣ and what does he do?», in van Tongerloo – van Oort (edd.), *The Manichaean* NOYΣ, pp. 255-65 (= Sundermann, *Manichaica Iranica*, pp. 27-38).
W. Sundermann, *Iranian Manichaean Turfan Texts in Early Publications (1904-34). Photo Edition* (CII Suppl. ser. 3), London 1996.
W. Sundermann, *A Manichaean View on the Resurrection of the Body*, «BAsl» X 1996 [1998] (= *Studies in Honor of V.A. Livshits*), pp. 187-94 (= Sundermann, *Manichaica Iranica*, pp. 749-60).
W. Sundermann, «The Representation of Manicheism in the Fehrest», in *Encl'ran* IX 1999, pp. 479-83 (= Sundermann, *Manichaica Iranica*, pp. 557-65).
W. Sundermann, «Grīw», in *Encl'ran* XI 2002, pp. 364-8.

M. Vardiev, *La diffusion du bouddhisme dans l'empire Kouchan, l'Iran et la Chine, d'après un Kephalaion manichéen inédit*, «StIr» XVII 1988, pp. 153-82.

A. van Tongerloo – S. Giversen (edd.), *Manichaica Selecta. Studies presented to Professor Julien Ries on the occasion of his seventieth birthday* (Manichaean Studies 1), Lovanii 1991.

A. van Tongerloo – J. van Oort (edd.), *The Manichaean* NOYΣ. *Proceedings of the International Symposium organized in Louvain from the 31st of July to the 3rd of August 1991* (Manichaean Studies 2), Lovanii 1995.

D. Weber, *Iranian Manichaean Turfan Texts in Publications since 1934, Photo Edition* (CII Suppl. ser. 4), London 2000.

J. Wilkens, *Der manichäische Traktat in seiner alttürkischen Fassung – neues Material, neue Perspektiven*, «UAJb» N. F. XVII 2001-02, pp. 78-105.

G. Wurst, *Die Bema-Psalmen* (The Manichaean Coptic Papyri in the Chester Beatty Library, Psalm-Book, Part II, Fasc. 1), Turnhout 1996.

Y. Yoshida, recensione di Sundermann, *Sermon*, «Nairiku Ajia gengo no kenkyū (Studies on the Inner Asian Languages)» IX 1994, pp. 105-11.

Y. Yoshida, *First Fruits of Ryūkoku-Berlin Joint Project on the Turfan Iranian Manuscripts*, «Acta Asiatica. Bulletin of the Institute of Eastern Culture» LXXVIII 2000, pp. 71-85.

P. Zieme, *Manichäisch-türkische Texte* (BTT 5), Berlin 1975.

P. Zieme, «Neue Fragmente des alttürkischen Sermons vom Licht-Nous», in C. Reck – P. Zieme (edd.), *Iran und Turfan. Beiträge Berliner Wissenschaftler, Werner Sundermann zum 60. Geburtstag gewidmet*, Wiesbaden 1995, pp. 251-76.

P. Zieme, «A Turkish Text on Manichaean Cosmogony», in L. Cirillo – A. van Tongerloo (edd.), *Atti del Terzo Congresso Internazionale di Studi «Manicheismo e Oriente Cristiano Antico». Arcavacata di Rende-Amantea 31 agosto-5 settembre 1993* (Manichaean Studies 3), Lovanii 1997, pp. 395-409.

1

Dagli scritti di Mani

1.1. Il proemio del «Vangelo vivente»

In questo testo, il proemio del *Vangelo di Mani* (paragrafi 6-8), che corrisponde al passo 66.4-67.21 del *Codice manicheo di Colonia*, è preceduto da una preghiera dossologica con invocazioni a Gesù, alla Vergine di Luce, al Padre di Grandezza, alla Madre dei Viventi e alla Trinità[1]. I paragrafi 1-5 si conservano in versione medio-persiana e sogdiana, i paragrafi 6-9 solo in medio-persiano[2]. La versione sogdiana è in molti punti una parafrasi ampliata del testo medio-persiano. Nella traduzione che segue sono rese in corsivo le parole e le frasi attestate solo nella versione sogdiana.

[*Titolo: M 17/R/*] Insegna l'Aleph[3] [*/V/*] del Vangelo

1. *È stato lodato e sarà lodato l'amatissimo Figlio*[4], *Gesù il Vivificatore*[5], *principio di ogni dono, sostegno dei puri* e percezione dei saggi.

2. È stata lodata e sarà lodata la Vergine di Luce *che opera meraviglie*, principio di ogni saggezza[6].

3. È stata lodata e sarà lodata la Santa Chiesa *degli Eletti*[7], per il potere del Padre, *il dio Zarwān*[8], per la benedizione della Madre, *la divinità Rāmrātox*[9], e per la saggezza del Figlio *Gesù*.

4. Benessere e benedizione sui figli della salvezza e su coloro che pronunciano e ascoltano la Verace, *Santa* Parola.

5. *Similmente*, sia lode e onore al Padre e al Figlio e allo Spirito Santo[10] e alla Santa Scrittura[11].

6. Il discorso del *Vangelo Vivente*[12], che istruisce l'occhio e l'orecchio[13], e insegna il frutto della verità.

7. Io, Mani, apostolo di Gesù l'Amico[14], per la volontà del Padre, il vero Dio[15], colui da cui [sono] venuto a essere, [che vive e rimane in eterno, che fu prima di ogni cosa ed] è dopo ogni (cosa)[16], e ogni cosa che è stata e sarà è in suo potere[17].

8. [E ho] rivelato [questa rivelazione e ho] scritto questa Parola Vivente, e [vi ho manifestato quei] grandi segreti e [grandissimi] fatti, [quei] grandi e [... fatti ...][18]

9. I fortunati ricevono questa Buona Novella, gli intelligenti la riconoscono, i forti la indossano, i saggi [la considerano la] migliore.

[M 17, medio-persiano + M 172/I/, medio-persiano e sogdiano. Prima edizione dei due frammenti separati in Müller, *Handschriften-Reste*, pp. 25-7, 100-4 (ved. anche Salemann, *Studien*, pp. 19-20). Riedizione del solo testo medio-persiano compilato dai due frammenti in Boyce, *Reader*, pp. 32-3 (testo c). Riedizione dei due frammenti, integrati da M 644 (medio-persiano), in MacKenzie, «I, Mani ...». Trad. inglese (del solo testo medio-persiano da Boyce, *Reader*) in Klimkeit, *Gnosis*, p. 146.]

I.2. DALLE LETTERE DI MANI (I)

Mani e i suoi discepoli scrissero un gran numero di lettere, indirizzate a vari destinatari, su argomenti di carattere dottrinale, contenenti anche esortazioni e ammonizioni alla comunità, sul modello paolino. Le *Epistole* di Mani acquisirono *status* canonico e, come tali, sono citate in varie fonti[19]. Il *Fihrist* di al-Nadīm elenca settantasei lettere di Mani e dei suoi discepoli[20]; le citazioni contenute nei tre testi che seguono sono tratte da epistole, alcune delle quali possono essere identificate con quelle citate da al-Nadīm. Nel testo che segue compare un estratto dall'*Epistola alla Mesenia*[21].

[/R/] ... come uno che soffre, che profana il cibo. Non (si deve) combattere con gli apostati, pur dando insegnamenti ai

discepoli. Condusse cinque persone del mondo (e) disse loro: «Che non vi sia ira (fra voi)». Agli Uditori disse: «Che nessuno vi scoraggi dal rimanere nel mondo. Poiché voi siete amici degli Amici[22], siete Uditori che digiunando ...».

[/V/] Nominò[23] un capo dei Fratelli e delle Sorelle. Nell'*Epistola della Mesenia* sui due corpi dice: «Noi e voi ricordiamo e desideriamo andare alla (nostra) propria dimora. Questa saggezza che avete ricevuto in una esistenza, (vi) rimane giustamente. Con abiti per un anno e pasto e nutrimento per un giorno e in tutti i villaggi ...».

[M 731, medio-persiano. Müller, *Handschriften-Reste*, pp. 32-3 (ved. anche Salemann, *Studien*, p. 30). Riedizione in Boyce, *Reader*, p. 185 (testo dp). Trad. inglese in Klimkeit, *Gnosis*, p. 258 (*recto* [solo /4-12/] e *verso* [solo /4-12/] scambiati).]

I.3. DALLE LETTERE DI MANI (II)

Anche questo frammento contiene esortazioni e ammonizioni tratte da opere di Mani. Oltre a brevi citazioni del *Vangelo* e del *Tesoro dei Viventi*, il testo riporta brani di due lettere, il cui titolo è noto da altre fonti, l'*Epistola ai Presbiteri*[24] e l'*Epistola a Ḥattā*[25].

[/R/] «Non portate [testimonianza], non prestate giuramento affrettatamente[26], e non costringete altri a giurare.» E nell'*Epistola ai Presbiteri* dice: «Non parlate in maniera agitata e confusa, e che nessuna parola d'offesa esca dalla vostra bocca, poiché dalla parola offensiva nasce una diavolessa sanguinaria». E nell'*Epistola a Ḥattā* dice: «Siate obbedienti, e [non siate] dissoluti (?) nel discorso della vostra bocca, ma piuttosto recitate la Legge giorno e notte, e lodate ..., e preoccupatevi di ciò che il Redentore[27] [ha detto]». E nel *Vangelo* e nel [*Tesoro dei*] *Viventi*[28] dice: «Sulla terra e [in cielo?] ...».

[/V/] «... e (con?) paziente ... (e?) amorevole ... placate[vi l'un l'altro] e sollevatevi a vicenda, e allontanate i dolori l'uno

dall'altro, e siate cari l'uno all'altro con gentilezza. [Mantenete?] sempre questi segreti ed edificatevi a vicenda. E sarete alcuni della mia (stessa) apparenza e natura, e altri no. Forse quello ... un corpo ... piuttosto facciamo ... adatto ..., ai fratelli, ... tutti voi coadiutori. Ma a (coloro che sono) degni ... per quanto posso e ... sarò un aiutante per tutti voi. [E non (?)] dico: "Questo è mio proprio e questo è (di un altro?) ..."»

[M 733, medio-persiano. Müller, *Handschriften-Reste*, pp. 31-2 (correzioni e nuova traduzione di /R/2-4/, /4-9/, /14-5/, /V/15/ in Henning, *Verbum*, pp. 194, 183, 182, 250; riedizione in Salemann, *Studien*, p. 31, Boyce, *Reader*, pp. 184-5 (testo do). Trad. inglese (di W. Sundermann) in Klimkeit, *Gnosis*, p. 258.]

L4. SUI CINQUE DONI

Questo frammento contiene tre citazioni sulle cinque virtù cardinali, tratte da opere di Mani. Una citazione è tratta dall'*Epistola a Sisinnios e Pattikios*[29], un'altra dall'*Epistola all'Armenia*[30].

[/R/] ... l'ordine ... i Cinque Doni ... Nel *Tesoro di Vita*[31], (al) capitolo sui[32] ... scrive così: «... questi [cinque] doni ... [rivest]ono il vostro [corpo?], e sopra di voi ... e poi ... [comine]eranno a generare figli sul vostro ... Quali che siano ..., i buoni [pensieri?] ... [le] cinque passioni». E [/V/] [nell'epistola all']Armenia [scrive] così: «Bisogna che il credente[33] indossi sulla propria [anima] queste divinità: Amore, Fede, Perfezione, Pazienza [e] Saggezza»[34]. [E inoltre,] nell'*Epistola a Sīsin e Pattī*[35] scrive [così:] «Questi Cinque Doni sono disposti uno sull'altro ...».

[M 915, sogdiano; edizione (solo trascrizione senza traduzione) Haloun – Henning, *Compendium*, p. 206.]

II

Testi sul genere dei *Kephalaia*

II.1. I TRE GRANDI GIORNI

Fra i testi manichei iranici provenienti da Turfan, alcuni presentano strette analogie formali e di contenuto con capitoli dei *Kephalaia* copti[36]. Anche se non si può stabilire con certezza l'esistenza di una raccolta iranica di *Kephalaia*[37] simile alle due conservate in copto[38], i discorsi e detti di Mani trasmessi dai discepoli[39] possono essere stati alla base sia dei *Kephalaia* copti, sia di testi iranici, nei quali questo materiale è stato rielaborato in opere didattiche di altro tipo, storiografico o omiletico[40]. Il testo qui tradotto riassume i «tre giorni», i tre momenti della redenzione della Luce, e ha un parallelo nel capitolo XXXIX dei *Kephalaia* di Berlino, intitolato «Riguardo ai Tre Giorni e alle Due Morti»[41].

[*Titolo.*] Spiega i tre grandi giorni[42]

[/I/] E riguardo ai tre grandi giorni insegna così: Il primo giorno è quando il dio Ohrmezd [arriva] con i (suoi) figli per la battaglia. E il suo compimento è [quel] momento quando il dio Mihr, il Secondo[43], [lo] innalza, e (quando) il dio [Ohrmezd era asceso] per secondo, [e il] momento ...[44]

[/II/] Il compimento [del secondo] giorno è il momento quando il Padre di Grandezza solleva in alto la *fortezza[45]. E l'inizio del terzo giorno è da quel momento, quando tutti (gli dèi) battaglieri[46] entrano nel *rifugio del Padre e gioiscono, si rallegrano e sono eternamente felici. E allora dimenticano tutto il dolore e la sofferenza[47] che hanno patito per mano di Ahriman, il malfattore[48]. Questi tre giorni sono eguali in grandezza ...

[M 5750/R/I/9/-/II/20/, medio-persiano. Sundermann, «Iranische Kephalaiatexte?», pp. 316-8. Trad. inglese in Klimkeit, *Gnosis*, pp. 253-4.]

II.2. SULLA PRESCIENZA

Anche questo testo ha un parallelo nei *Kephalaia* di Berlino[49]. Tratta del motivo per cui l'Intelletto di Luce non conferisce agli Eletti la prescienza[50] in questa vita. La spiegazione è articolata, come nel testo copto corrispondente, in cinque punti, che espongono l'inopportunità della prescienza in quanto possibile causa di disaccordo, di peccato e di perdita di fede da parte dei credenti.

[/R/] ... era ... e memore ... E su ... [ciò che] sempre (gli) verrà chiesto, ... [lo] sa e lo comprende e lo prevede. È così, che l'Intelletto di Luce è presciente[51], e sa e comprende ogni cosa. Ma per cinque motivi non svela la sua prescienza agli Eletti.

Il primo è questo: se (fosse) così, che Egli desse [loro] la prescienza, allora volterebbero le spalle all'Apostolo di Luce e non seguirebbero i suoi precetti.

E il secondo è perché se ottenessero la prescienza, la vanità li rivestirebbe, e l'uno non servirebbe l'altro, e persisterebbero in disaccordo e superbia[52].

E il terzo è perché se uno prevedesse e conoscesse il pensiero dell'altro, allora si disdegnerebbero e si disprezzerebbero l'un l'altro, [e] invero i molti pensieri e idee inopportuni ritornerebbero a loro e sarebbero rivelati di fronte a tutti[53].

E il quarto: se ... [/V/] questi preveggenti ... [in] tutto il mondo ... [e in] ogni luogo ... e il nemico ... davanti ai loro occhi ... nudo ... vedrebbero. E (ciò) sarebbe per loro insopportabile. Perciò sopprimerebbero il pensiero per la propria religione[54].

E il quinto: Egli non dà loro la prescienza, affinché tramite quella prescienza non diventino maghi e indovini per la gente del mondo[55] e non cadano nella mondanità e nel desiderio[56].

Per questi cinque motivi Egli non insegna loro la prescienza, ma quella prescienza è nascosta alla *vista e all'udito. E così si comporta l'Intelletto di Luce con gli Eletti. E ha nascosto loro il suo potere e la sua prescienza[57].

Così è (anche) la Colonna di Gloria, l'Uomo Perfetto[58], che è vestito con i cinque puri abiti[59]. E in lui splendono i Carri di Luce[60]. E Gesù lo Splendore[61] sale e scende da esso, e la Vergine di Luce compie in lui la sua opera[62]. E il Giusto Giudice sta in lui[63]. E ognuno ...

[M 6032, partico. Sundermann, *Mitteliranische*, pp. 113-5.]

II.3a. DIALOGHI CON GUNDĒŠ (I)

I due frammenti che seguono erano probabilmente due pagine consecutive dello stesso manoscritto, appartenente al genere letterario della storia ecclesiastica. Un personaggio di nome Gundēš, probabilmente un buddista[64], mette alla prova l'Apostolo con domande su vari argomenti; Mani gli risponde, esponendo tramite due similitudini il concetto della purificazione della Luce dal mondo. Il racconto si conclude con il riconoscimento di Mani come Apostolo da parte di Gundēš, che a quanto sembra diventa suo discepolo. Il genere della narrazione, la conversione e il nome dell'interlocutore di Mani, Gundēš, indicano che il testo apparteneva al genere dei *Kephalaia* copti del codice di Dublino[65]. Mentre infatti i *Kephalaia* di Berlino sono di solito monologhi di Mani, discorsi dottrinali articolati e complessi, rivolti all'assemblea dei discepoli, spesso in risposta a una questione posta da uno di loro, quelli di Dublino presentano discussioni e brevi esposizioni dottrinali indirizzate a interlocutori, che sembrano non essere manichei, e di cui è spesso citato il nome[66]. Uno di questi interlocutori di Mani, citato almeno quattro volte nei titoli dei *Kephalaia* di Dublino, è Goundēš[67], quasi certamente da identificare con il personaggio del testo partico qui tradotto.

[*Titolo/V/*] Trattato [*/R/*] sulle vie.

[/R/] ... salutò. E si sedette presso di loro. E cominciarono[68] a insegnare loro l'insegnamento divino. Allora Gundēš chiese al Benefico[69]: «Qual è la scrittura più antica[70] e superiore in tutto il mondo?». E il Benefico disse: «Vi sono tre scritture che furono più antiche di tutte: l'indiana, la siriaca[71] e la

greca». Gundēš chiese: «Di [queste tre,] quale [scrittura è la più] antica e superiore [alle altre]?». Il Benefico [disse: «... la] scrittura non ... più antica ... nell'Alef ... Dio ... mostra ...

[/V/] E il loro residuo verrà svuotato (scosso via) nel luogo più adatto. E il mondo, con tutte le cose che vi sono, è simile a un mucchio di grano che qualcuno comincia a misurare da due lati con due stai[72], e lo porta fuori di là. E questi due stai possono estrarre da quel mucchio (parte del grano) dal suo posto e [versarlo] in [un altro] posto. ... simile ... (per) quanto ... in ... lo stesso ... allora ... e luce ... estratta ...

[M 6040, partico. Sundermann, *Mitteliranische*, pp. 86-8.]

II.3b. DIALOGHI CON GUNDĒŠ (II)

[*Titolo/V/*] Trattato [*/R/*] sulle vie.

[/R/] «... in ... e ... il tempo giunge al termine. E tutto il mondo è simile a una brocca che è piena di vino, così che, man mano che ciascuno vi attinge, quella brocca si svuota. E attingono la parte pura e gettano via la feccia. Così il mondo intero si svuota e non aumenta[73].» Allora Gundēš rimase sopraffatto e stupito. E il Benefico gli disse: «Se sei saggio, spiegami da dove proviene l'origine di questo mondo, e ... [chi è stato] colui che ha fatto tutto questo ... O ... uno di ... peccato ...».

[/V/] ... sono, che chiesero a Gundēš, ma non poté dargli una risposta. E agì come uno sciocco, che non capisce nulla. Allora Gundēš dice: «Mio dio, tutta la provincia ha ascoltato il tuo insegnamento[74]. Ma ora che ti ho visto e ho ascoltato la tua parola, adesso so che la tua saggezza è superiore alla mia. E ora so in verità che tu sei un Buddha e un Apostolo». E da allora in poi Gundēš entrava e usciva insieme al Signore Mani. E gli poneva molte questioni su vari argomenti. E il Benefico [ri-

spondeva] a ogni [domanda]. Un altro giorno ... al palazzo[75] del re ...

[M 6041, partico. Sundermann, *Mitteliranische*, pp. 88-9.]

III
Testi cosmogonici

III.1. LE DIVINITÀ DELLE TRE EVOCAZIONI

Questo frammento contiene due liste di divinità delle tre evocazioni. Entrambe le liste, come notarono gli editori[76], hanno una struttura dodecadica. Nella prima (/R/1-15/), quattro entità (divinità individuali o gruppi, nel caso dei figli dell'Uomo Primevo e di quelli dello Spirito Vivente) sono ripartite secondo le tre evocazioni. La seconda lista (/R/15/-/V/17/) contiene anch'essa un elenco di divinità, che coincidono solo parzialmente con quelle della prima lista, collegate ai punti cardinali; tre divinità della prima evocazione sono assegnate al Nord, tre della seconda all'Ovest, mentre sei divinità della terza evocazione (il Terzo Inviato con le sue emanazioni) sono suddivise fra l'Est e il Sud[77].

[/R/] [La prima evocazione...][78] ... il ... Vento, Artkhušt[79], l'Acqua, il Fuoco e la Risposta[80]. La seconda evocazione: l'Amico delle Luci, il Dio Vām[81], lo Spirito Vivente, il dio Khšēšpat[82], il Signore del Cielo[83], il dio Wašayni[84], la terra Spandārmat[85], Paδfārī-vayi[86] e l'Appello[87]. E la terza evocazione: il dio Miši[88], la Vergine di Luce, la Colonna di Splendore, l'Intelletto di Luce. Al settentrione: la Madre dei Giusti dal Sé, il dio Ohrmezd [/V/] dal puro etere, e gli Elementi dalla terra. A occidente: l'Amico delle Luci dal Sé, il dio Costruttore dall'etere e lo Spirito Vivente dalla terra benedetta. A oriente: il dio Miši dal Sé, le dodici Figlie Divine dal puro etere, e il dio Srōšart[89] dalla terra benedetta. Al meridione: Gesù dal Sé, la

Vergine di Luce dal puro etere, e il Grande Intelletto dalla terra benedetta ...[90]

[M 583/I/, sogdiano. Waldschmidt – Lentz, *Dogmatik*, pp. 545-6.]

III.2. IL PARADISO

Il doppio foglio M 178, in sogdiano, faceva parte di un testo cosmogonico, che iniziava con la descrizione delle Cinque Grandezze che compongono il Regno di Luce[91]. Il primo foglio conserva la descrizione delle ultime tre: gli Eoni di Eoni, il Puro Etere e la Terra di Luce. La sezione su quest'ultima è particolarmente ricca di dettagli e, come notava l'editore, corrisponde in molti punti alla versione poetica contenuta nel canto I del cielo di inni partico *Huyadagmān* e alla sua traduzione cinese nell'*Innario*[92].

[*Titolo*/I/R-V/] Sia ... in tutta la Chiesa degli Eletti[93] ...

[/I/R] ... [i dodici Eoni] che stanno di fronte al grande re, il dio Zurwān.

Il terzo: i Luoghi Benedetti[94] incomputabili e immemorevoli[95], dove vivono in grande felicità e gioia gli Dèi di Luce, gli Angeli, gli Elementi e le Potenze, la cui vita eterna non ha fine[96].

Il quarto: il Puro Etere nel Paradiso di Luce, meraviglioso, bello da contemplare, la cui bontà (è) incommensurabile per loro, e il prodigioso abito e veste degli dèi[97], il trono, il diadema, la ghirlanda fragrante, e collane e ornamenti di ogni specie[98], creati da sé stessi tramite un potere soprannaturale[99].

Il quinto: la Terra di Luce, esistente per sé stessa[100], eterna, miracolosa, la cui altezza è irraggiungibile, la cui profondità non può essere percepita[101]. Nessun nemico e nessun distruttore calpesta questa Terra: il suo divino seleziato è della sostanza del diamante che non trema mai[102]. Tutte le cose buone vi nascono: colline ornate ed amene, ricoperte di fiori cresciuti

meravigliosamente; verdi alberi da frutta, i cui frutti non cadono mai, non marciscono mai, e non diventano mai bacati[103]; [/I/V] sorgenti che versano ambrosia[104], che riempiono l'intero Paradiso; innumerevoli boschetti e pianure[105], dimore e palazzi, troni e seggi che esistono per sempre, in eterno[106].

Così è disposto il Paradiso, in queste Cinque Grandezze. Esse sono tranquille, in quiete, e non conoscono paura[107]. Esse dimorano nella luce, dove non hanno oscurità; in vita eterna, dove non hanno morte; in salute senza malattia[108]; in gioia, dove non hanno dolore; in amore senza odio[109]; in compagnia di amici, dove non conoscono separazione[110]; in una forma che non si annienta, in un corpo divino in cui non vi è decadimento[111]; in cibo d'ambrosia senza restrizione, per cui non patiscono fatica e difficoltà[112]. Nell'aspetto sono ornate, nella forza potenti, in ricchezza estremamente ricche; della povertà non conoscono (neppure) il nome[113]. E inoltre sono addobbate, belle e adornate; nessun danno capita ai loro corpi. Il loro abito di gioia, che non viene mai insozzato, è adorno di innumerevoli ornamenti[114] (e) ingioiellato. Le loro dimore non sono (mai) distrutte, la loro [luce] non si oscura, [emanano] una deliziosa fragranza[115] ...

[Per l'edizione ved. il testo seguente.]

III.3. LA CREAZIONE DEL MACROCOSMO

Tra il primo e il secondo foglio del frammento mancano probabilmente dodici o più pagine, che dovevano contenere la descrizione del mondo dell'Oscurità, l'assalto delle forze oscure e la conseguente mescolanza, il sacrificio dell'Uomo Primevo e la sua redenzione da parte delle divinità della seconda evocazione. Il secondo foglio del frammento descrive la creazione dei firmamenti da parte dello Spirito Vivente.

[*Titolo/II/R-V/*] ... remissione dei peccati per coloro che si impegnano ...

[II/R] «... e ripuliscili[116] dal veleno di Ahriman e purificali; quindi innalzali al Paradiso.»

E subito il Signore del Mondo[117] e la Madre dei Giusti cominciarono a consultarsi su come disporre questo mondo. Poi cominciarono a formarlo. Prima fecero cinque Tappeti[118] e vi collocarono lo *Splenditenens*[119]. Sotto di essi formarono dieci Firmamenti, (e vi) posero una magica Lente a dodici facce[120]. E vi collocarono un Figlio di Dio come guardiano, così che in tutti i dieci Firmamenti i demoni non potessero arrecare danno. Inoltre evocarono[121] quaranta angeli, che tengono sollevati i dieci Firmamenti.

In ciascun firmamento formarono dodici porte, e poi disposero altre quattro porte in ciascuna delle quattro direzioni, là dove stanno gli angeli. Lo spessore dei dieci Firmamenti è di dieci miriadi di parasanghe; e inoltre, (lo spessore della) loro aria è di una miriade di parasanghe. Per ognuna delle dodici porte che esistono in (ciascuno dei) firmamenti costruirono sei soglie, per ogni soglia fecero trenta bazar, [II/V] in ogni bazar dodici file[122], [in ogni fila due lati][123]; da un lato fecero centottanta botteghe, dall'altro lato (altre) centottanta[124]. In tutte le botteghe incatenarono e rinchiusero *yakṣa*[125] e demoni, i maschi separati dalle femmine[126].

Quindi *Wēšparkar*[127] chiamò il Signore dei Firmamenti[128]. Lo collocarono su un trono nel settimo cielo e lo fecero[129] signore e re su tutti i dieci Firmamenti[130]. E poi, sotto i dieci Firmamenti, formarono una ruota ruotante, (lo) zodiaco, e dentro lo zodiaco incatenarono quei demoni dell'Oscurità che erano i più malefici, malvagi e ribelli. Posero come sovrani su tutto il Mondo Misto le dodici costellazioni e i sette pianeti, e li misero in opposizione gli uni agli altri[131].

Da tutti i demoni che erano stati imprigionati nello zodiaco tesserono avanti e indietro radici, vene, e legami[132]. Nel Firmamento più basso forarono un foro[133] e da esso sospesero lo zo-

diaco. E vi posero due Figli di Dio come guardiani[134], così che ... la Ruota Superiore ... continuamente.

[M 178/I-II/ = MIK III 4990 (integrato per il folio /I/ da M 5920 = T II D 139 3a), sogdiano. Prima edizione delle righe /II/R/18/-/V/2/ in Müller, *Handschriften-Reste*, pp. 97-8; riedizione completa in Henning, *Sogdian Fragment*, pp. 307, 311-2. Trad. di Henning riprodotta anche in Klimkeit, *Gnosis*, pp. 235-6 (solo il folio II).]

III.4. LA CREAZIONE DEL CORPO E LA REDENZIONE DELL'ANIMA

Si tratta di una versione poetica del mito primordiale, sotto forma di inno abecedario, un genere attestato soprattutto in partico, in cui ogni strofa inizia con una lettera successiva dell'alfabeto; qui sono aggiunte tre strofe finali al di fuori della serie alfabetica. Mancano le prime sette strofe (da Aleph a Zayin), che contenevano probabilmente la descrizione del Mondo di Luce e del Mondo delle Tenebre. Nelle due strofe successive (Heth e Teth), parzialmente conservate, si descriveva il tentativo di invasione delle regioni di Luce da parte dell'Oscurità, e le cinque seguenti (da Yod a Nun), di cui rimangono solo dei frammenti, trattavano delle misure difensive adottate dal Mondo di Luce tramite l'evocazione dell'Uomo primevo, e la battaglia di quest'ultimo contro le forze oscure. La parte meglio conservata del testo (da Samech alla fine) descrive la creazione dell'uomo da parte di Āz, la materia personificata, e la redenzione di Adamo da parte dell'Intelletto Salvatore.

⟨*b*⟩ (S 13/R/) ... Paradiso ... quel re dei demoni [fu preso] da invidia per la Luce ...

⟨*f*⟩ desiderò sottrarre quel ... al forte ... battagliero[135] ... che nessuno ... sopraffà.

⟨*y*⟩ Il dio, di forma divina[136], Zurwān[137] ...[138]

⟨*m*⟩ (S 13/V/) ... Zurwān ... che ...

⟨*n*⟩ ... il dio si mescolò alla battaglia ... nell'oscurità, il veleno e l'incendio[139].

⟨*s*⟩ Si infuriò Āz, quella malvagia madre di tutti i (S 9/R/1/) demoni[140], e fece un grande sconvolgimento per aiutare sé stessa[141].

⟨t⟩ E dall'impurità dei demoni e dal sudiciume delle diavolesse fece questo corpo[142] ed essa stessa vi si introdusse.

⟨p⟩ Poi dai cinque Elementi, l'armatura del signore Ohrmezd[143], formò la buona anima e la incatenò nel corpo.

⟨s⟩ La rese come cieca e sorda, priva di sensi e confusa[144], così da non riconoscere più il suo principio e la sua origine[145].

⟨q⟩ Fece il corpo e la prigione, e (vi) incatenò la miserevole anima (che dice): «Ho come spietati carcerieri demoni, diavolesse e tutte le streghe[146]».

⟨r⟩ Incatenò strettamente l'anima nel maledetto corpo, e la rese [odiosa] e malvagia, irosa[147] e vendicativa.

⟨-⟩ [Poi il signore] Ohrmezd ebbe compassione [delle] anime, e in forma umana (S 9/R/II/) discese giù sulla terra[148].

⟨š⟩ Svergognò la malvagia Āz[149], (e) mostrò visibilmente e chiaramente tutto ciò che fu e sarà[150].

⟨t⟩ Rapidamente rese manifesto che questo corpo materiale non lo aveva creato Ohrmezd, e che non aveva incatenato l'anima stessa.

⟨-⟩ All'intelligente anima del fortunato fu (destinata) la resurrezione[151], e credette alla scienza[152] di Ohrmezd, il valoroso signore.

⟨-⟩ Ricevette con fervore tutti i precetti, i comandamenti e i sigilli di pace[153], come un potente eroe.

⟨-⟩ Svestì il corpo di morte, e fu redenta per l'eternità, e ascese in alto, al Paradiso, a quel regno dei Beati.

[S 13 (= SI [Kr IV/836] 23 = Kr 1911/5) + S 9 (= SI [Kr IV/878 = Kr 1911/1]) /R/I/1-/R/II/30, medio-persiano. Prima edizione dei due frammenti separati in Salemann, *Manichaica III*, pp. 18-9, 7-14; riedizione di S 9 in Jackson, *Researches*, pp. 77-86; nuova traduzione e trascrizione fonetica con scansione metrica dei due frammenti combinati: Henning, *Ein manichäischer kosmogonischer Hymnus*; riedizione in trascrizione in Boyce, *Reader*, pp. 100-1 (testo aq). Trad. inglese in Asmussen, *Manichaean Literature*, pp. 133-4 e in Klimkeit, *Gnosis*, pp. 38-9; trad. tedesca in Klimkeit, *Hymnen und Gebete*, pp. 69-70.]

IV

Testi soteriologici

IV.1. LE QUATTORDICI FERITE DELL'ANIMA VIVENTE

Questo frammento contiene la prima parte di un testo dottrinale che descrive le quattordici ferite dell'Anima Vivente, il dolore cosmico che l'Anima del Mondo, l'entità luminosa che soffre incatenata nella materia – identificata in altri testi con *Iesus patibilis*[154], o la Croce di Luce[155] – subisce a causa delle azioni umane che danneggiano la materia. Tutte queste azioni costituiscono infrazioni al secondo comandamento per gli Eletti, la «non-violenza», che vietava, fra l'altro, ogni tipo di lavoro agricolo, oltre all'uccisione e al maltrattamento di esseri viventi[156]. Il testo suddivide le quattordici ferite[157] dell'Anima Vivente in sette sulla «terra asciutta», la terraferma, e sette sulla «terra umida», il mare e i corsi d'acqua[158], secondo l'usuale tendenza manichea a raggruppare i fenomeni in base a categorie numeriche. Il frammento, che conserva solo la descrizione dei primi sette patimenti, quelli che l'Anima Vivente subisce sulla terra asciutta, doveva far parte di un testo dottrinale più ampio, sul genere dei *Kephalaia*, o di carattere omiletico.

[*Titolo/R/*] Le ferite dell'Anima Vivente. [*/V/*] Quattordici ferite.

[/R/] E viene oppressa nell'umido e le sette morti e afflizioni che patisce nell'asciutto e le sette che patisce nell'umido. E la prima afflizione che patisce nell'asciutto è questa: i rifiuti e gli escrementi che tutte le creature vi fanno cadere sopra e vi versano. E la seconda: il peso di tutte le montagne che si ergono sulla terra. E la terza: la putrefazione e il fetore di tutti i cadaveri che vengono sepolti dentro la terra. E la quarta: l'aratro, la vanga e il vomere[159], e tutte le altre cose che feriscono la (terra) asciutta.

[/V/] E la quinta: tutte le fiamme e gli incendi che sono in tutte le fornaci, nei forni e nei bracieri[160], in cui le anime bruciano e ardono nel secco. E la sesta: tutte le fonti e i corsi d'acqua che sono scavati in essa. E la settima: il calcare e calpestare

di tutte le creature che la calcano e la calpestano[161]. Queste sono le sette oppressioni e afflizioni che le anime patiscono sulla (terra) asciutta. E inoltre vi sono altre sette oppressioni e miserie, che le anime [patiscono] nell'umido.

[M 12, medio-persiano (manoscritto ora perduto). Sundermann, *Die vierzehn Wunden der Lebendigen Seele*, pp. 291-5.]

IV.2. I CALUNNIATORI DEGLI APOSTOLI

Mani si considerava l'ultimo anello della catena di Messaggeri celesti, emissari dell'Intelletto di Luce[162], che avevano recato la divina Rivelazione a partire da Adamo, e le cui figure centrali sono Zoroastro, Buddha e Gesù[163]. Ma, come afferma l'introduzione ai *Kephalaia*, poiché i Profeti che avevano preceduto Mani non avevano scritto libri[164], le loro parole erano state trascritte e trasmesse dai discepoli, che spesso, per incomprensione, avevano alterato i veri insegnamenti degli Apostoli[165]. Inoltre, le Potenze delle Tenebre inviano continuamente i loro emissari a corrompere la rivelazione[166]. Il testo qui tradotto era un'omelia o un discorso dottrinale rivolto a un'assemblea di discepoli, come appare dal titolo, e attribuito allo stesso Mani[167]. Dopo una sezione omiletica sul destino dei peccatori, il testo elenca i più grandi peccatori della storia, i seguaci infedeli o traditori e i calunniatori dei grandi profeti precedenti: Adamo, Zoroastro, Buddha e Gesù.

[*Titolo/R/*] Omelia [*/V/*] per gli Uditori

[/R/] «... avete ... e non avete ottenuto la redenzione. Fintanto che eravate in quel corpo eravate arroganti, e per il piacere del corpo avete preso le vite di molti esseri, e ne avete goduto[168]. Ma adesso siete rimasti soli, in mano ai demoni: né figlio né figlia vi può essere d'aiuto, né moglie né concubina, né impiegato[169] né amico né sostenitore, né tesoro né ricchezza, né locanda né palazzo né una torre solida, né un buon equipaggiamento né un cavallo bardato. Ma invece, tutto ciò che avevate amato

adesso è separato (da voi)[170]. Siete caduti all'Inferno e adesso brucerete in quel fuoco infernale, e insieme ad Ahriman e ai demoni sarete incatenati nella prigione eterna[171].»

Il primo calunniatore e peccatore fu *Martēn*[172], che per tre volte fuorviò Adamo dalla (vera) religione. E il primo assassino fu Caino, [che] uccise [il suo proprio] fratello. E [in] Oriente la prima azione malvagia fu commessa dagli *A*...[173], che [rovinar]ono [la religione] brahmanica e stabilirono le dieci calamità nel [mondo]. Il secondo calunniatore fu *Žāmāsp*[174], che calunniò Zarathushtra [/V/], e (così fece) il re Alessandro che commise l'assassinio dei Magi[175], e il figlio di Ahriman, *Kūyāne*[176], che corruppe la religione zoroastriana[177]. Il terzo calunniatore fu *Upagupta[178], il monaco[179], e il re Aśoka che calunniò il Buddha Śākyamuni[180], e inoltre il peccatore Devadatta[181] che corruppe la religione del Buddha. Il quarto calunniatore fu Iscariota[182] che calunniò il Messia, e la (quarta) peccatrice fu Satana[183], la crudele, che corruppe la religione cristiana. Ci furono ancora altri peccatori che la Concupiscenza e Ahriman usarono come cavalcature[184], e che calunniarono i Buddha e gli Arhant[185], i giusti Eletti e gli uomini pii. Tutti questi peccatori saranno incatenati nell'[eterna prigione] insieme [ad] Ahriman, e saranno ...

[E di nuovo] il Re della Legge dal cuore [puro][186], l'Apostolo di Luce ..., il signore Mār [Mani] parlò così agli Uditori: «Se vorrete, ascoltate e io vi spiegherò ... I fedeli Uditori che [accettano] i miei [insegnamenti] ...»

[So 18248 = TM 393/I/, sogdiano. Henning, *Murder*, pp. 137-42. Il folio /II/ appartiene al *Sermone dell'Anima*.]

IV.3a. LA SALVEZZA TRAMITE LA GNOSI

Il doppio foglio M 9, in medio-persiano, contiene dei testi dottrinali che potrebbero essere traduzioni da opere di Mani. Il primo fo-

glio tratta della conoscenza come requisito essenziale per la salvezza: l'acquisizione della gnosi consiste essenzialmente nel riconoscere il Bene infinito del Paradiso, come anche il Male senza limiti, attraverso i loro riflessi limitati percepibili nella mistura del mondo.

[I/R] ... che è tutto commisto con il Male, temporale, limitato e transeunte ... E i saggi e coloro che sanno discernere sono capaci di riconoscere l'illimitata, atemporale e incorrotta[187] bontà del Paradiso nella limitata, temporale e commista bontà del mondo. E similmente si può riconoscere che esiste il Male illimitato e smisurato dell'Inferno dal male finito e limitato che si percepisce nel mondo. Se non si vedessero nel mondo il bene e il male limitati e temporali, e la mistura di uno con l'altro, allora non potrebbe venire in mente a nessuno l'idea di tenersi lontano dal male e di venire al bene. E quando l'anima (dell'uomo) non vede la conoscenza che ha acquisito tramite una miriade di nascite, ... che prima non (ha) ...

[I/V] ... [e se non vede] il vantaggio che proviene dal riconoscere il bene eterno, atemporale e incorrotto, allora necessita di un capo e di una guida che le mostrerà la via e il cammino verso la redenzione dal male per giungere all'anima, (cioè) al bene eterno, incorrotto e immutabile.

Ma non vi sia nessuno che dica: «Se la conoscenza non può giungere all'uomo se non attraverso questi portali[188] che ho descritto sopra, allora tutti coloro nei quali questi portali sono integri dovrebbero essere pari rispetto alla Conoscenza e a simili (questioni)[189]». Allora la risposta a questo sarebbe: «In questo scritto ho mostrato in vari passi che la maggiore o minor conoscenza che ha l'anima (dell'uomo) determina la sua mistura nella *mortalità. E colui che pensa[190] o dice questo, [sbaglia] a quel [riguardo]. Se ora io questo ... uomini ...

[M 9/I/. Per l'edizione ved. il testo seguente.]

IV.3b. IL CORPO E L'ANIMA

La seconda parte del testo (foglio /II/) tratta della salvezza dell'anima, che consiste nella liberazione dalla prigione costituita dal corpo e dalla psiche, sede delle passioni. La distinzione presente nel testo fra corpo (*tan*), spirito corporeo (*mēnōgīh ī tan*) e anima divina (*gyān*), che riecheggia la tricotomia paolina di σῶμα, ψυχή e πνεῦμα[191] e ha un parallelo nelle «tre immagini» dell'uomo del *Kephalaion* CXIV[192], corrisponde alla tripartizione antropologica della tradizione gnostica[193].

[II/R] ... è perciò chiaro. L'evidenza (del fatto) che anche questo[194] è consustanziale con il corpo (consegue) da ciò che ho scritto sopra, ed è manifesta per coloro che sanno discernere. E quindi, se questi due, sia ciò che è corporeo sia ciò che è psichico[195], sono entrambi oscuri, ignoranti, dannosi, e sono per loro natura una sola cosa, e costituiscono l'essenza e la sostanza del corpo, allora bisogna chiedersi: Qual è dunque la sostanza e la natura della stessa anima? Siccome la natura e la sostanza dell'anima sono state descritte in molti passi in questo scritto, questa nozione non è quindi errata: (cioè) che l'anima è di sostanza diversa dal corpo, e nel corpo è così commista e insita [e] legata allo spirito corporeo[196], cioè l'ira, la concupiscenza e la sensualità[197], come ...

[II/V] Eccetto quando (qualcosa è costituito) dalla stessa sostanza, non vi possono essere mistura, fusione e amalgama, come nel caso dell'argento puro, che, essendo uno e non commisto, quella mistura, fusione e amalgama con una sostanza simile non appare. Ma quando l'argento è mescolato con rame o con qualsiasi altro (metallo), la (sua) mistura, fusione e amalgama con quello divengono evidenti, come (nel caso di) una dracma di rame o un *sitōg*[198]. E allo stesso modo e maniera come l'argento (è mescolato) con il rame, così l'anima [è legata] alla materialità e alla fisicità[199] del corpo, cioè le ossa, la carne, la pelle, il sangue, il respiro[200], ... e gli escrementi, con la catena dello spirito corporeo ...

[M 9/II/, medio-persiano. Andreas – Henning, *Manichaica*, II, pp. 297-9 (/I/-/II/); riedizione in Boyce, *Reader*, pp. 88-9 (testo ad = /I/) e 89-90 (testo ae = /II/). Trad. inglese in Asmussen, *Manichaean Literature*, pp. 7-8 e in Klimkeit, *Gnosis*, pp. 251-2.]

V

Testi escatologici

V.1. DAL «PASTORE» DI ERMA

Il frammento medio-persiano M 97, uno dei primi manoscritti manichei di Turfan pubblicati da Müller agli inizi del XX secolo, contiene la versione, o per meglio dire la parafrasi, di un passo dal *Pastore* di Erma. L'opera, databile intorno alla metà del II secolo, appartiene al genere letterario dell'apocalisse[201], e per un certo tempo in ambito cristiano godette di un carattere quasi canonico[202]. Il nome di Erma è collegato anche in altre fonti al Manicheismo; è citato infatti nella formula lunga di abiura in greco[203] e ricorre, con uno specifico riferimento al «pastore», in un frammento medio-persiano[204]. L'interesse dei Manichei per l'opera di Erma, che potrebbero aver conosciuto in Egitto[205], dove essa sembra aver avuto ampia diffusione[206], derivava probabilmente da numerose analogie con la loro dottrina. In quest'opera, che presenta qualche tratto dualista[207], si raccomandano infatti la contentezza, la pazienza, la continenza, il digiuno e l'osservanza dei precetti, rivelati dal Pastore, tramite i quali si ottiene la salvezza[208], tutte virtù care al Manicheismo. Inoltre nel *Pastore* non si fa alcuna menzione dell'incarnazione, mentre lo Spirito Santo, che è l'Arcangelo supremo, messaggero della penitenza, viene identificato con il Figlio di Dio[209]. La Chiesa stessa, nella sua realtà trascendente, è concepita come una «forma» (μορφή) dello Spirito Santo (Sim. IX 1,1). Questi aspetti dell'Arcangelo-Pastore ricordano da vicino le funzioni del *Nous* nel Manicheismo[210]. Ma è forse l'insistenza sulla μετάνοια (pentimento, conversione, cambiamento di vita)[211], che ha strette analogie con il mutamento provocato nell'uomo dall'Intelletto di Luce, il più importante motivo dell'interesse dei Manichei nei confronti dell'opera di Erma[212]. Il testo medio-persiano qui tradotto è una versione di parte della Similitudine IX[213]. Questa, che ha un ini-

zio piuttosto brusco nell'originale, riprende l'allegoria, già trattata nella Visione III, della torre, che rappresenta la chiesa immanente, ma anche nel suo divenire sulla strada del mondo di Dio. La prima sezione (R/I/) è riconducibile a parti dei paragrafi 6, 9 e 12[214] del testo greco (la pausa nella costruzione della torre, l'eliminazione delle pietre non degne e il significato della costruzione), mentre il resto del testo medio-persiano è una sintesi dei paragrafi 19-24, dove sono descritte le prime sette delle dodici montagne in Arcadia, che rappresentano altrettanti tipi di persone.

[/R/I] ... l'edificio ... loro lo ... [che] quelle donne le portino via alla montagna oscura[215]. Ed egli ... sei ... supervisori ... un'altra compagnia di molti uomini che ... costruivano l'edificio[216]. E tutte le pietre che erano passate dalla porta furono collocate sull'edificio, ma quelle che non erano passate dalla porta, furono spezzate[217] e riportate a quel luogo da cui erano state prese[218]. E ne fornisce così la spiegazione[219]: che ... pianeggiante. Tutti ...[220]

[/R/II] [La prima montagna ...] è ... sulla montagna ... non c'era[221].

E la seconda montagna, (quella) sterile: quelli sono gli ipocriti e i maestri di falsità in cui non vi è (mai) stato (alcun) frutto di giustizia, come se per loro sulla montagna non vi fosse stato nulla[222], ma tuttavia essi si atteggiano a maestri[223]. Se è così, che si pentano; allora il loro peccato verrà rimesso[224].

La terza montagna, (quella) piena di spine e cardi, erano i ricchi che in affari e bramosie ...[225]

[/V/I] [La quarta montagna ...] ... ma non hanno ...[226] E la loro parola è vivente, ma nelle azioni sono morti, e stanno fra due opinioni[227].

La quinta montagna, (quella) alta, in cui vi sono molte piante rigogliose, sono coloro che non accettano la conoscenza e la saggezza e fra sé sono litigiosi e ostinati, e desiderano sapere e capire ogni cosa, ma ...[228]

[/V/II] [La sesta montagna ...] ... sono coloro che (usano)

malvagità e discorsi ingannevoli, e gridano l'un l'altro richiami come «Di', di'! Io dico, io dico!»[229].

La settima montagna, su cui sono cresciuti molti alberi ed [erba] verdeggiante, e su cui pascolano molti animali e quadrupedi: sono coloro che in ogni momento sono buoni e di buon giudizio e caritatevoli[230], e in cui non vi è mai stata avidità, e che sono stati felici e ben disposti verso i figli degli dèi[231]...

[M 97, medio-persiano. Edizione Müller, *Hermas-Stelle*, pp. 1077-81; riedizione Salemann, *Studien*, pp. 34-5, Boyce, *Reader*, pp. 178-9.]

V.2. LA VERA RESURREZIONE

Questo frammento tratta del reale significato della resurrezione nel Manicheismo: non è la resurrezione del corpo[232], ma la liberazione della Luce divina dai vincoli della materia. Il testo, che ha un parallelo in un *Kephalaion* copto[233], espone, secondo il solito schema quinario, i cinque tipi di redenzione. Si inizia con la seconda[234], effettuata dal dio della Luna, che libera la luce dallo zodiaco; seguono la liberazione dai fenomeni atmosferici da parte della Vergine di Luce, quella dagli esseri viventi, probabilmente da parte del Terzo Inviato sotto l'aspetto di divinità solare, e quella dal genere umano, causata dall'Intelletto di Luce. L'ultima parte del testo sottolinea l'assurdità e l'orrore di una eventuale resurrezione della carne, e costituisce indubbiamente una nota di polemica contro le fedi che sostenevano un tale dogma, in primo luogo lo Zoroastrismo, ma anche il cristianesimo, e forse la comunità battista degli Elchasaiti[235].

[*Titolo*] [*R*] ... spiegazione [*V*] Trattato sulla saggezza[236].

[*R*] [E] la seconda resurrezione[237] è dall'intero zodiaco, attraverso le costellazioni e gli astri. La effettua lo splendente dio della Luna, durante l'anno, tramite il ... dei dodici plenilunî[238].

E la terza resurrezione è dalla pioggia e dalle nuvole. La effettua continuamente la Vergine di Luce, in inverno, estate, primavera e autunno[239].

La quarta resurrezione è da tutte le [creature] viventi ... [/V/] ... la risposta[240].

La quinta resurrezione è dal genere umano. La effettua il Dio della Religione Mazdea[241].

E se avvenisse la resurrezione dei corpi di carne, come dicono gli eretici[242], allora non si troverebbe un demone mostruoso[243] più repellente. Il divino ... corpo ...

[M 140 + M 1501, sogdiano. Sundermann, *A Manichaean View*, p. 191.]

V.3. SULLA REDENZIONE DELLA LUCE

Questo testo, che, per il contenuto e lo stile, potrebbe essere secondo Henning la traduzione da un'opera di Mani[244], descrive l'episodio finale della redenzione, quando, dopo il Grande Incendio, le entità luminose verranno riassorbite nel Mondo di Luce. La prima parte affronta un punto controverso della dottrina manichea: l'impossibilità di salvezza per una piccola parte della Luce, troppo contaminata dal contatto con la Materia per poter essere raccolta nel Paradiso, e che verrà quindi respinta insieme all'oscurità nella massa dannata[245]. Segue la descrizione del momento finale, l'ascesa delle entità di luce verso il Padre di Grandezza e, in risposta alla loro supplica, la cui formulazione ha uno stretto parallelo in un testo turco[246], la rivelazione dell'Immagine, rimasta sino ad allora celata, del Padre.

[*Titolo/V/-/R/*] Insegna la supplica e la preghiera di tutti gli Eoni[247].

[/R/I/] ... poiché da lui ricevono aiuto. E gli dèi battaglieri[248] dirigono e conducono di nuovo spiritualmente[249] i propri Eoni e (ciò che è) della (loro) stessa forma[250], che avevano evocato e collocato sulla Grande Terra, verso il Nuovo Eone[251], e (ve li) collocano, così come dei nomadi che, (spostandosi) da un luogo all'altro con le loro tende, cavalli e mandrie, li caricano e (poi) li scaricano di nuovo. Ma quella forza luminosa che

e così mescolata all'Oscurità da non poterne più essere separata, non è della stessa forma di questa, poiché essa sin dalle origini aveva previsto quale destino avrebbe avuto, e per questo motivo non viene definita «della stessa forma»[252].

Inoltre, quella (parte) delle Cinque Luci[253] che durante la battaglia aveva supplicato il dio Ohrmezd (così:) «Non lasciarci alle membra dell'Oscurità, ma inviaci un potere e un aiuto», e a cui il dio Ohrmezd aveva promesso: «Non vi abbandonerò fra i poteri dell'Oscurità», non era quel potere che sapeva di essere così gravemente sopraffatto a causa del danno e dell'oppressione che gli (derivava) dall'originaria commistione con l'oscurità [/R/II/] da non poterne venire estratto e separato, ma era invece quella forza di luce che sapeva che la sua commistione era tale da poter essere purificata e redenta con l'aiuto del dio Ohrmezd e dei suoi fratelli[254].

Ed essi pregarono, non perché pensavano che il dio Ohrmezd non li avrebbe salvati se non lo avessero supplicato, ma piuttosto perché a causa della loro preghiera ...[255] E la speranza e la promessa del dio Ohrmezd accrebbero il loro potere, così come dei combattenti, la cui forza aumenta per la fervida espressione delle voci e dei cuori dei (loro) sostenitori.

Ma gli dèi non saranno tristi a causa di quella minima (parte) di luce che resterà mescolata con l'oscurità e non potrà esserne separata, poiché l'afflizione non è da loro. Piuttosto, si rallegrano in pace e letizia, che sono loro caratteristiche fondamentali, anche perché hanno (già) sconfitto e incatenato Ahriman e le schiere nemiche, e per questo hanno celato dentro (di sé) per breve tempo il (loro) atteggiamento gioioso[256], mentre esteriormente [/V/I/] sono apparsi con un aspetto armato e bellicoso. E dopo averlo incatenato in una prigione di oblio, e avendolo essi stessi soggiogato, allora sono lieti, si rallegrano e gioiscono, poiché non è rimasto nessuno che possa nuocere loro.

E quando tutti gli (dèi) battaglieri hanno riposato per breve tempo nel Nuovo Eone[257], ed è restaurata anche quella piccola

parte della Terra di Luce e delle (sue) montagne[258], da cui era stato estratto il materiale per la costruzione del Nuovo Eone[259], e quando l'Ultimo Dio[260] si erge con forza piena in (tutta) la (sua) statura, e quando gli dèi bellicosi, insieme alle Cinque Luci, sono guariti dalle loro ferite, allora sorgeranno tutti i Gioielli[261], i Messaggeri e gli dèi battaglieri, e staranno di fronte al Signore del Paradiso in preghiera e supplica. Dapprima il dio Ohrmezd, insieme all'Ultimo Dio, (poi) la Madre dei Giusti, l'Amico delle Luci, il dio *Narisaf*[262], il dio *Bām*[263], lo Spirito Vivente, Gesù lo Splendore, la Vergine di Luce, e il Grande Intelletto[264].

Questi Padri di Luce, insieme ai loro Dèi[265], Messaggeri ed Eoni, tutti veramente unanimi, con una sola [/V/II/] (espressione di) lode, con una sola voce, con un solo discorso e un solo desiderio, levano la loro voce in preghiera e supplica al Grande Gioiello *Srōšāw*[266], il Primevo, il Dio Giusto, il più Alto degli dèi, e dicono: «Tu sei il Padre di Luce, il Primevo esistente dall'eternità; il tuo dominio non conosce distruzione. E quel malvagio, che si era vantato falsamente e aveva combattuto contro la Tua grandezza, adesso è stato catturato e imprigionato in una tomba solida[267], da cui non potrà mai sfuggire. E la terra, la dimora dei nemici, l'abbiamo sconvolta e spianata, e su di essa abbiamo eretto le fondamenta luminose del Nuovo Eone. Tu non hai più nemici e rivali, ma la vittoria eterna è tua. Adesso vieni, e abbi misericordia di noi. Rivela la tua forma splendente, la vista più mirabile[268], a noi che bramiamo volgerci a essa, così da essere lieti e gioiosi, poiché da lungo tempo lo desideravamo ardentemente[269]». Allora il Signore del Paradiso ...[270]

[M 2/II/, partico. Edizione Andreas – Henning, *Manichaica*, III, pp. 849-53 (testo a); riedizione Boyce, *Reader*, pp. 84-7 (testo ac). Trad. inglese in Asmussen, *Manichaean Literature*, pp. 135-7 e (con l'omissione di alcune frasi) in Klimkeit, *Gnosis*, pp. 254-5.]

VI

Trattato sull'Intelletto di Luce (Versioni partica, sogdiana e turca)

Il *Trattato sull'Intelletto di Luce*, attestato in versione partica, sogdiana, turca e cinese, è una delle più importanti produzioni letterarie del Manicheismo orientale per quel che concerne il contenuto dottrinario.

La prima versione resa nota al mondo scientifico fu quella cinese, tradotta con un ricchissimo commentario da Chavannes e Pelliot nel 1911, sulla base di un manoscritto trovato a Dunhuang e portato a Pechino, che fu pubblicato nello stesso anno da Luo Zhenyu con il titolo *Scrittura frammentaria di una religione persiana* (cfr. *infra*, p. 295 sgg.). Nel 1922 alcuni frammenti della versione turca, da manoscritti di Turfan conservati a Berlino, furono editi da von Le Coq[271], che li identificò con le sezioni corrispondenti nella versione cinese, dalla quale, come notava l'editore, la redazione turca spesso differisce notevolmente. Nel 1926 fu segnalata per la prima volta, da parte di Waldschmidt e Lentz[272] l'esistenza di frammenti della versione partica; i due studiosi citarono anche il titolo originale partico, attestato in tre manoscritti: *Manuhmed rōšn wifrās* (o *saxwan*), ossia «Trattato (o discorso) sull'Intelletto di Luce»[273].

Lo studio dei frammenti di Turfan a opera di Henning aveva portato, nel corso degli anni, all'identificazione di una ventina di frammenti della versione partica del *Trattato*, oltre ad alcuni altri di contenuto simile. La notizia fu data nel catalogo dei frammenti di Turfan in scrittura manichea di M. Boyce pubblicato nel 1960[274], dove fu resa nota per la prima volta anche l'esistenza di un frammento della versione sogdiana[275]. Nel 1973 Sundermann pubblicò per la prima volta alcuni frammenti della versione partica del *Trattato*, di contenuto cosmogonico[276]. Seguì nel 1983 un importante articolo dello stesso autore[277], in cui presentava una rassegna dei frammenti partici e sogdiani identificati[278] e una discussione dei testi paralleli[279] e dei rapporti tra la versione partica e quella cinese[280].

Nel 1984 i frammenti turchi pubblicati da von Le Coq furono riediti da H.-J. Klimkeit e P. Schmidt-Glintzer, e confrontati con la traduzione dei passi corrispondenti del testo cinese[281]. Nel 1987 apparve una nuova traduzione tedesca della versione cinese, curata da Schmidt-Glintzer[282]. Infine, nel 1992, fu pubblicata da W. Sunder-

mann l'*editio princeps* del testo compilato della versione partica, dei frammenti in sogdiano, e di tre testi sogdiani paralleli[283]. Successivamente furono identificati ed editi nuovi frammenti turchi da P. Zieme nel 1995[284] e da J. Wilkens nel 2000-01[285], e altri sogdiani da Y. Yoshida nel 2000[286]. Il testo partico del *Trattato* è stato ricostruito da Sundermann a partire da trentatré frammenti appartenenti a ventuno diversi manoscritti, quello sogdiano da sei frammenti appartenenti a tre manoscritti. Il fatto che ci siano pervenute parti di almeno ventiquattro manoscritti diversi di versioni iraniche, oltre a vari frammenti turchi, è indicativo dell'ampia diffusione che il *Trattato* ebbe presso i Manichei dell'Asia centrale[287].

La versione partica (integrata da quelle sogdiana e turca), dopo una breve dossologia che contiene, oltre alla formula trinitaria, un'invocazione all'Intelletto di Luce anche nel suo aspetto di ipostasi della Chiesa manichea, inizia con una sezione cosmologica che narra la creazione del macrocosmo e del microcosmo, quest'ultimo descritto come il Vecchio Uomo, prigione degli Elementi luminosi (sez. I-II).

Segue un breve passo che introduce la figura dell'Intelletto di Luce quale artefice della trasformazione miracolosa del Vecchio nel Nuovo Uomo (sez. III). La sezione seguente (IV) continua, nella cornice di un'allegoria di giorni e notti (che si ripete nella VII sezione), la descrizione del Nuovo Uomo, con le cinque virtù e l'*enthymesis* di vita che l'Intelletto di Luce infonde in lui, e del ruolo dell'Eletto, come salvatore delle particelle dell'Anima Vivente che trasmigrano in lui. Questa condizione è tuttavia precaria: la sezione V avverte del pericolo che il Vecchio Uomo possa insorgere, come erano insorti i demoni nel macrocosmo[288], e minacciare l'anima dell'Eletto e la luce che passa attraverso il suo corpo.

La sezione VI parla, sotto forma di un'allegoria di cinque alberi oscuri e cinque luminosi, della distruzione del Vecchio Uomo, descritto come un agglomerato di peccato, da parte dell'Intelletto di Luce e la formazione del Nuovo Uomo come insieme dei cinque «doni», o virtù cardinali infuse dal Redentore. La sezione VII, di nuovo tramite un'allegoria di giorni e notti, continua la descrizione della formazione del Nuovo Uomo e delle sue virtù da parte dell'Intelletto di Luce, come *enthymesis* di vita e rivelazione degli Eoni di Luce, le cui caratteristiche sono descritte nella sezione seguente (VIII).

Le parti successive insistono di nuovo, con diverse formulazioni, su alcuni dei temi trattati in precedenza: nella sezione IX è ripresa la descrizione delle virtù (l'«albero della purezza»), in contrasto con le

qualità negative (l'«albero dell'impurità»), identificate anche come le controparti negative dei dodici Eoni di Luce; ritorna poi l'allegoria degli alberi, in questo caso riferita al Padre di Grandezza, alla *Hyle* e al cosmo (sez. X); quindi sono descritte le qualità negative che possono inquinare le virtù dell'Eletto (sez. XI), l'appello di salvezza e il suo opposto (sez. XII), le sette specie di oscurità nel cosmo (sez. XIII) e le qualità che si richiedono al Perfetto (sez. XIV). Il *Trattato* si conclude con un paragone fra le dodici qualità del Perfetto e altrettante divinità.

La versione partica, da cui dipende quella sogdiana, è più concisa di quella cinese, e non rappresenta probabilmente la stesura originaria, ma deriva da un testo non pervenutoci. Se il testo originario a cui risalgono le varie versioni fosse in partico, o fosse esso stesso una versione di un testo medio-persiano o aramaico, rimane un problema irrisolto. Non è possibile qui addentrarsi nell'intricata questione sull'origine della versione cinese; l'ipotesi di Sundermann è che essa derivi da un originale partico[289] o da un intermediario sogdiano[290]; in tal caso si deve però osservare che questo ipotetico testo sogdiano non era identico a quello a cui appartengono i pochi frammenti che ci sono pervenuti in questa lingua.

L'argomento centrale del *Trattato* è la descrizione della redenzione dell'anima umana, un miracoloso mutamento o conversione (μετάνοια) provocato dall'Intelletto di Luce, che è una diretta emanazione del primo membro del Mondo di Luce, la sede del Padre di Grandezza[291]. Questi aggiunge al «corpo» dell'anima i cinque Elementi luminosi di cui è formata e che le forze del male hanno imprigionato nel corpo di carne, le membra della propria Anima, equivalenti in ultima analisi alle cinque virtù cardinali che distinguono il Nuovo Uomo, e forma l'*enthymesis* di vita che si oppone attivamente all'*enthymesis* di morte[292].

Il *Trattato* è un'opera dottrinale destinata agli Eletti. A questi viene ricordato che, grazie alla perfezione acquisita tramite l'Intelletto di Luce e che li innalza ben al di sopra dei comuni esseri umani, essi divengono personalità miracolose, quasi esseri divini, in quanto il loro corpo ha il potere di liberare le particelle luminose dell'Anima Vivente, assimilate con il nutrimento, tramite il metabolismo digestivo. Viene ricordata però anche la precarietà di questa loro condizione divina, sempre soggetta alla possibilità di attacchi da parte della *Hyle*: solo la perfezione morale e rituale garantisce la loro facoltà di redentori e «divinizzatori» delle particelle di luce[293].

La versione partica del *Trattato* (e questo vale anche per le versio-

ni sogdiana, turca e cinese) presenta delle disomogeneità, dei cambiamenti frequenti nel linguaggio metaforico e la ripetizione di descrizioni dello stesso soggetto con formulazioni diverse. Più che alla composizione di un unico autore, si deve pensare quindi alla compilazione di brani di diverse opere[294].

Tradizioni simili a quelle confluite nel *Trattato* furono individuate nel *Kephalaion* IV («Sui quattro grandi giorni, che sono scaturiti l'uno dall'altro, e le quattro notti») da Polotsky, che riconobbe strette analogie fra i due testi, in particolare per quanto riguarda l'allegoria dei giorni e delle notti[295]. Questa tuttavia, come nota Sundermann[296], potrebbe simbolizzare concetti diversi nei due testi: il Padre di Grandezza dai quattro aspetti[297] nel *Kephalaion*, lo svolgimento degli avvenimenti macrocosmici e microcosmici nel *Trattato*.

Analogie più strette con il *Kephalaion* XXXVIII («Sull'Intelletto di Luce e gli Apostoli e i Santi»)[298] sono state rilevate da Sundermann[299]. Nonostante manchi nel *Kephalaion* la cornice allegorica dei giorni e delle notti e la simbologia degli alberi, le concordanze fra i due testi sono notevoli; in particolare la descrizione della creazione, da parte del «peccato» (*Hyle*) del corpo umano come prigione dei cinque Elementi luminosi; il reiterato insorgere del peccato contro il Nuovo Uomo nel corpo di un Eletto, avvenimento microcosmico che corrisponde all'evento cosmico (citato nel *Kephalaion* ma sottinteso nel *Trattato*) delle ribellioni dei demoni incatenati nel mondo, domate dai cinque figli dello Spirito Vivente; l'equivalenza delle membra del Sé dell'Intelletto di Luce con le cinque virtù che egli infonde nel Nuovo Uomo[300]. Il *Kephalaion* XXXVII e il *Trattato* seguono evidentemente una fonte comune, alla quale il testo copto sembra essere più fedele[301]. Questa fonte, come ipotizza Sundermann[302], potrebbe essere stato un *corpus* di tradizioni, scritte o orali, risalenti al *Libro dei Giganti*. L'ipotesi è sostenuta, oltre che dalla presenza nel *Kephalaion* XXXVIII di una concisa citazione da quest'opera canonica[303], dalla constatazione che la trasmissione manoscritta iranica e turca associa in almeno due casi il *Trattato* al *Libro dei Giganti*. Un frammento turco, che contiene parte del *Libro dei Giganti*[304], appartiene allo stesso manoscritto di quattro frammenti del *Trattato*[305], e un testo mediopersiano di contenuto simile al *Trattato* (tradotto più avanti: testo VII.1), intitolato *tafsīr* «spiegazione», fa parte dello stesso doppio foglio che contiene un frammento del *Libro dei Giganti*[306]. Come osserva Sundermann, il *Trattato* potrebbe quindi essere stato trasmesso in più di un caso insieme al *Libro dei Giganti*, forse come una sorta di commentario a questo libro canonico[307].

[*Titoli*]
(1) L'Intelletto di Luce. È iniziato (il discorso sull')Intelletto di Luce[308].
(2) Il discorso sull'Intelletto [di Luce][309].
(3) Il trattato sull'Intelletto [di Luce][310].
(4) (T) Squisita dottrina [sull']Intelletto [di Luce][311].

(DOSSOLOGIA)

[1] Sia (reso) omaggio al Padre, invocazione [al Figlio], onore allo Spirito Santo, supplica alla Gloria della Religione, lode all'[Intelletto di] Luce[312].

(I. LA CREAZIONE DEL MACROCOSMO)

[2] A quel tempo, quando lo Spirito Vivente [e] la Madre dei Giusti [con] il dio Ohrmezd ascesero [dall']oscurità insieme alle Cinque Luci, e le cinque armate demoniache furono catturate dalla luce come mosche dal miele[313], [3] allora essi crearono dalla mescolanza delle Cinque Luci [e] delle cinque armate demoniache la terra e [il cielo]. [4] E così formarono la [creazione (?)] della vita, lo Spirito Vivente e la Madre dei Giusti[314]: dieci cieli, una [sfera e] due carri, tre abiti, [tre ruote, tre] fossati, quattro muri [e] dentro [di essi il monte Sumeru][315]. [5] E le cinque armate [diaboliche] furono incatenate nella terra e nel cielo [tramite tredici] potenze: [tramite le Cinque] Luci [e i cinque figli dello Spirito Vivente, tramite l'Appello e] la Risposta[316] e, come tredicesima, (tramite) la Colonna di Gloria[317]. [6] Le Cinque Luci [sono simili a una prigione, e le cinque armate] diaboliche sono simili a prigionieri [nella] prigione. E i cinque figli dello Spirito Vivente sono come carcerieri. E il Richiamo e la Risposta sono simili a *guardiani

notturni. [E] il tredicesimo è la Colonna di Gloria, il Signore del mondo intero[318].

(Tu 1) (d/R) ... la forza del [Dio Quintuplice ...] che si trova nell'inferno [... la bella Madre Divina[319]*] e lo Spirito Vivente ... (e/R) ... i celebri e grandi ... eroici ... inferiore ... (d/V) ... per sollevare ... alcuni ... (e/V) ... afferrò gli altri demoni, [vampiri, streghe, giganti e arconti, come le mosche col miele o come] l'uccello [con] la pania. (a/I/R) ... grande ... che esso stesso ... mantiene sempre ... altri ... al demone ... diede ... E fu la bella [Madre Divina] che [dalla] unione e [mescolanza] del demone Abriman [e degli altri] demoni, streghe, [vampiri,] giganti e arconti*[320]*, [con la forza del Dio Quintuplice creò i dieci cieli e le otto terre ...]*[321]

(Tu 2) ... afferrato ... che crea ... il puro Vento ... anche il grande ... il luogo di cura[322] *[dove vengono curati i corpi di luce e dove i demoni] furono imprigionati per la forza del [Dio Quintuplice]. Anche quel demone Āz ...*[323]

(Tu 3) ... dallo splendore e dal gusto della potenza [di quei cinque] dèi, che avevano costruito i palazzi del dio del Sole e della Luna. Con quelli [fecero tre] vesti, il dio [delle tre ruote], i tre [fossati], per combattere là il demone Abriman e ... tutti ... giù ... e quattro muraglie, che ... divorò ... [il demone] Abriman ...[324]

(Tu 4) ... quei demoni, vampiri, giganti e arconti che non avevano divorato e inghiottito lo splendore e il gusto della forza di quei cinque dèi, quegli altri [demoni ...] i cieli ... nella prigione del demone [Abriman] e degli altri [demoni, vampiri], streghe e giganti ... sorse da .... Anche ... alcuni ...[325]

(Tu 5) (a/V/) ... presso quei cinque dèi ... aveva mostrato [... i (cinque)] figli [dello] Spirito Vivente. (b/R/) ... quando [gli dèi Appello e Risposta] mutarono ... nel loro mutamento ...[326]

(II. LA CREAZIONE DEL MICROCOSMO)

[7] E quando l'Avidità vide questa abile *costruzione e ingannò Šaqlūn e Pēsūs[327], allora *costruì la sua propria [creazione (?)]. [8] [E fecero l'uomo secondo il] modello [del macrocosmo], e in tal modo costruirono il microcosmo[328]. Lo fecero completo sotto ogni aspetto, come il macrocosmo: con i ... e le apparenze, con i dieci cieli (?), i segni zodiacali [e] tutti [i ..., con le] otto terre [e in esse] i demoni, [con tre] fossati, quattro muri, [l'oceano e i fiumi], la terraferma e la zona umida, [le piante e gli] animali, i monti e le foreste (?), [i giorni e le] notti, con l'inverno e l'estate, gli anni e i mesi ...[329].

(Tu 6) ... chiamato la sua prigione ... crearono un uomo ... le terre ...[330]

(Titolo)

Adesso ... ciò che è seminato[331].

[9] [... lo splendore oscuro, che è cresciuto] sulle ossa[332], produce come frutto l'odio[333]. L'intelletto [oscuro, che] è cresciuto [sui] tendini, produce come frutto l'ira. La [coscienza] oscura, che è cresciuta sulle vene, porta [come frutto la concupiscenza]. La riflessione oscura, [che] è cresciuta [sulla carne, porta] come frutto l'oppressione. Il pensiero [oscuro, che è cresciuto dalla pelle, porta come] frutto [la stoltezza][334].

[10] [Fece delle ossa, dei tendini, delle vene, della carne e della pelle la prigione delle Cinque Luci, così come il giusto] Frawardīn[335], il Vento, la Luce, l'Acqua [e il Fuoco] sono [prigionieri] delle cinque armate [demoniache]. [Così] (anche) l'odio, l'ira, la concupiscenza, l'oppressione [e la stoltezza] sono carcerieri, come i cinque [figli dello Spirito Vivente. E] l'Avidità e la Concupiscenza [si posero] nel [mezzo,][336] al modo [del Richiamo e] della Risposta, [e il fuoco divorante fu simile alla Colonna di Gloria][337]. ...

[11] ... quei [serpenti] dalle fauci ... vogliono [azzannare l'uomo (?)]. L'[uomo], sommerso, perde i sensi [per] la paura. [E così come egli non] ricorda [niente], né del padre né [della madre, così] l'anima nel corpo si trova a essere ebbra [e] senza coscienza.

[12] E così come lo Spirito Vivente fece due [vascelli luminosi], il Sole e [la Luna, ...][338]

(Tu 7) ... così è [il dolore del Dio Quintuplice], che [fu] divorato [dai demoni][339]. Con quello lo Spirito Vivente [creò] [delle navi di luce, per far attraversare ai buoni figli il mare della vita e della] morte[340].

[13] ... così l'Avidità formò il corpo dell'uomo e della donna, [per] poter condurre [la luce] all'inferno, al modo del [dio] Narisaf[341].

(Tu 8) ... la potenza del Dio [Quintuplice ...] e furono [confusi]. Anche ... la potenza del [Dio Quintuplice] che si trovava nell'inferno ...[342]

(III. L'OPERA DEL MESSAGGERO DI LUCE)

[14] Quando giunge il Messaggero di Luce[343] e vuole scegliere [le creature], entra dapprima con amore divino, suona il suono della melodia [della Legge], entra in trionfo [nell'antico] *luogo di radunо. Allora [cattura i serpenti velenosi] e con [la scure della conoscenza abbatte gli alberi velenosi][344]. ...

[15] Allora separò il luminoso ... [da] ...; separa [la luce] dall'oscurità. Dapprima incatena [l'odio alle] ossa, e [libera] il giusto [Frawardīn]. Incatena l'ira ai tendini [e] libera [il dio del Vento. Incatena] la concupiscenza [alle vene e] libera il dio della Luce. [Incatena l'oppressione alla carne e libera il dio dell'Acqua. Incatena la stoltezza alla pelle e libera il dio del Fuoco.][345]

(Tu 9) [... e libera] il dio dell'Aria. ... lega [l'ira] ai [tendini e libera il dio del Vento]. Anche quello ... altri ...[346]

[16] [L'opera dell'Intelletto di Luce è] simile [all'arte] con cui [l'orafo purifica l'oro]. L'Intelletto di Luce [purifica] l'[anima tramite] il fuoco divorante, il proprio ... dall'Anima Vivente, che entra [nel corpo], tramite la potenza di quel fuoco e [del ...]. E dal demonio [separa (?) la divinità (?)][347].

(IV. LE DUE NOTTI OSCURE E I TRE GIORNI LUMINOSI)

(IV. 1. LA PRIMA NOTTE OSCURA)

[17] Adesso [viene] evocato [il corpo del Vecchio] Uomo. [Egli ha ossa, tendini, vene], carne e pelle ...[348]

(IV. 3. I TRE GIORNI LUMINOSI)[349]

(IV. 3. 1. IL PRIMO GIORNO LUMINOSO)

(Tu 10) [R] Dal suo membro [del Nous*]*[350] *fa sorgere l'amore e ne avvolge il [dio] dell'Aria*[351]*. Dal suo [membro della] mente fa sorgere la fede e ne avvolge il [dio] del Vento. (Dal [suo] membro (della) riflessione [fa sorgere] il fervore [e ne avvolge] il dio della Luce.)*[352] *Dal suo membro del pensiero fa sorgere la tolleranza e ne avvolge il dio dell'Acqua. Dal suo membro della percezione fa sorgere la saggezza e ne avvolge il dio del Fuoco. E vengono invocati come principio della Parola*[353]*: il dio dell'Aria, il dio del Vento, il [dio] della Luce, il dio dell'Acqua, il dio del Fuoco, l'amore, la fede, il fervore, la tolleranza, la saggezza*[354]*, la devozione nella parola e nel discorso, il trasmettere la conoscenza*[355] *e il dio [Gloria] della Religione*[356]*. Tali ... [poteri (?)] nel corpo ... sono il grande Dio della Saggezza*[357] *con i dodici dèi dotati di intelletto*[358] *[V] nella Terra degli Dèi. Questo è il primo*

giorno luminoso con le sue dodici [buone] ore, che riveste tutti gli Eletti[359].

(IV.3.2. IL SECONDO GIORNO LUMINOSO)

(Tu **11***) E il secondo giorno luminoso è questo: le dodici Signorie che emanano [dal] dio Gloria della Religione e somigliano al dio del Sole con le sue dodici Vergini divine, (cioè:) la sovranità, la saggezza, la vittoria, la gioia, il fervore, la verità, la fede, la pazienza, la giustizia, la buona azione, l'equanimità, la luce*[360]*. [Questo] è il secondo giorno luminoso con le sue [do]dici buone ore, [che] sono emanate dal dio Gloria della Religione, [così] come il dio del Sole, che è emanato dal quel grande Dio*[361].

(IV.3.3. IL TERZO GIORNO LUMINOSO)

(Tu **12***) E quel [terzo] giorno luminoso è esso stesso la potenza del [Dio] Quintuplice, che giornalmente*[362] *viene liberata dal corpo [degli] Eletti. Questi ... il potere del Dio Quintuplice ...*[363]

[18] ... ricevono [i cinque] doni. [E sono] dodici ore benefiche. [Il terzo giorno] è simile alla Colonna di Gloria. **[19]** [Questi tre] giorni e due notti somigliano ai [Giusti e agli] Uditori, alla [maniera dei due mondi][364].

(V. LE CINQUE BATTAGLIE FRA IL VECCHIO E IL NUOVO UOMO)[365]

(Titolo)

L'Intelletto [di Luce. Il (Vecchio) Uomo] combatte[366].

(V. 1. LA PRIMA BATTAGLIA)[367]

(Tu 13) [R] ... alle ... luci. Vi sono [i segni ... Dall']oscuro, tenebroso ... (i Demoni) si scagliarono verso l'alto per combattere con il [Nuovo Uomo]. Essi stessi [...] [V] ... schiera, gruppo, che ... là in seguito affascinarono il .... Venne il demone ... Egli stesso, trasformandosi nell'aspetto, con una [forte] schiera di uomini ... di ... specie ...[368]

[20] [... ritorna indietro alla] purezza [dello splendore, e l']ospite [che passa][369] non [sarà] ucciso. [Con] riconoscenza [se ne va] dal [corpo][370].

(Tu 14) ... diventa forte. La potenza del Dio Quintuplice, [che passa] per questo corpo ... nella saggezza. Allora ... anche il [membro ...] della sua anima diviene ...[371]

(V. 2. LA SECONDA BATTAGLIA)[372]

[21] E avviene una volta che dall'[intelletto] oscuro escono dei demoni [che] danno [battaglia al Nuovo Uomo]. Se egli – non sia mai! – [ha abbandonato il ricordo], allora questo [è il segno che la sua fede] si è *indebolita, [e] diviene ... Egli uccide [l'ospite] che attraversa, e insozza il membro dell'intelletto della sua anima. E se mantiene il ricordo, sta fermo nella fede, abbatte l'ira e sconfigge i nemici, e congeda con gioia l'ospite che passa. E il membro dell'intelletto della sua anima [è nuovamente fortificato][373].

(Tu 15) ... diviene ... Tramite la forza del Dio Quintuplice che passa per questo corpo ... Insozza anche il membro ... della sua anima ... Se diventa conscio ...[374]

(V.3. LA TERZA BATTAGLIA)[375]

[22] ... elimina il desiderio, ... la *brama [e sconfigge] i nemici. [E mette in cammino] l'ospite che passa. [E il membro] della coscienza della sua anima è [nuovamente] fortificato[376].

(Tu 16) ... se ... da parte del suo nemico ... (Se) non dovesse aver annientato la forza del Dio Quintuplice che passa per questo corpo, allora il membro della riflessione della sua anima diventa potente e forte[377].

(V.4. LA QUARTA BATTAGLIA)[378]

[23] E avviene una volta che dal pensiero oscuro escono dei demoni che danno battaglia al Nuovo Uomo. Se quell'uomo ha abbandonato il ricordo, allora questo è il segno che la sua [tolleranza si è *indebolita ...][379]

(Tu 17) E vi è un tempo in cui proprio dal membro della riflessione oscura dell'uomo sorgono dei demoni e combattono con il Nuovo Uomo. Se dunque quell'uomo perde il suo animo[380]*, allora quello è segno di ciò: egli perde la sua tolleranza, (e diviene) litigioso ... [V] ... rilascia gioiosamente*[381] *la forza del Dio Quintuplice [che passa per questo corpo] verso la terra degli dèi. Allora il membro del pensiero della sua anima diviene vigile e attento*[382].

(V.5. LA QUINTA BATTAGLIA)[383]

(Tu 18) E vi è un tempo in cui dal membro della percezione oscura sorgono dei demoni e combattono con il Nuovo Uomo. Se dunque quell'uomo perde e abbandona il suo animo, allora quello è segno di ciò: la sua saggezza svanisce[384]*, egli va in giro senza saggezza; la forza del Dio Quintuplice che passa per questo corpo (viene) ferita ...*[385]

(VI.1. LA FORMAZIONE DEL NUOVO UOMO)

(Tu **19***) ... perle ... Anche le differenti [perle] rimasero immerse [nella sporcizia ...]*[386]

[**24**] [... come il dio Ohrmezd e lo Spirito Vivente, che] hanno fissato le [Cinque Luci]. [**25**] [E l'Intelletto di Luce] comincia a spianare quella terra capovolta, e *rimuove [dapprima] le piante spinose (e) le fronde, e [brucia le] *erbe. E [pone lo] strumento (?) a quegli [alberi] che crescono [sul] corpo di carne. [Abbatte] gli alberi ... Costruisce la residenza (regale)[387] [del Nuovo Uomo ...] e prepara ... e ...[388]

(Tu **20***) [Erige una dimora regale (?). Nel giardino*[389] *di quell']area pianta ... varie buone piante. Quel ... Poi, dicendo «lo stesso [vorrei un palazzo (?)] degno di lode», erige un buon [palazzo (?)] Perciò ...*[390]

[**26**] [... distrugge la terra oscura e] il cielo oscuro, che [l'Avidità] aveva costruito, (e) che sono [il corpo (?)] medesimo. Poi innalza le [cinque] membra dell'anima, che sono lo splendore, l'intelletto, la coscienza, la riflessione e il pensiero[391]. E vi pianta dentro gli alberi benedetti, in quelle cinque pure terre, e accende il proprio fuoco in quelle cinque grandi lampade. E mescola all'etere la propria essenza fragrante, e sospinge via e scaccia l'intera ombra oscura, l'aria turbolenta[392].

(Tu **21***) Erige e costruisce ... Gli oscuri e tenebrosi ... e come mutati. [... Poi] trae in alto e solleva*[393] *... le membra dell'anima*[394]*, che [sono:* Nous*], mente, riflessione, pensiero, ...*[395]

(VI.2. I CINQUE ALBERI DI MORTE)

(1.) [**27**] Dapprima annienta lo splendore oscuro. E abbatte l'albero di morte, che è [l'odio][396], il cui tronco è l'oppressione, i rami sono l'ira, [il fogliame] è l'*ostilità, il frutto è la discordia, [il gusto] è l'insipidità, e [il colore è l'offesa].

(2.) [28] Annienta l'intelletto oscuro. E abbatte l'albero di morte, che è la miscredenza, il cui tronco è la menzogna, i rami sono il dubbio, il fogliame è la *volgarità, il seme è il tormentare, il gusto è la concupiscenza e il colore è l'inimicizia.

(3.) [29] Annienta la coscienza oscura. Abbatte l'albero di morte, che è la brama, il cui tronco è la pigrizia, i rami sono l'inganno, il fogliame è l'*insubordinazione, il frutto è lo scherno, il gusto è la lascivia [e] il colore è l'atto indecente.

(4.) [30] Annienta la riflessione oscura. E abbatte l'albero di morte, che è la violenza, il cui tronco è l'ignoranza, i rami sono la ribellione, il fogliame è la *mancanza di rispetto, il frutto è il *disprezzo, il gusto è l'arroganza e il colore è la disistima.

(5.) [31] Annienta il pensiero oscuro. E abbatte l'albero di morte, che è la *stoltezza, il cui tronco è l'*incoscienza, i rami sono il terrore, il fogliame è l'*arroganza, il frutto [è] l'agghindarsi, il gusto è l'*ornarsi con monili [e il] colore sono vari tipi di [cibi e bevande].

[32] Questi sono gli alberi [di morte ...][397]

(VI,3. I CINQUE ALBERI BENEDETTI)

[33] ... benefico, ciò che [egli pianta nella terra (?)] dell'anima ...

(1.) [34] Primo, lo splendore dell'Anima[398], che è amore, il cui tronco è la gioia, i rami sono la *serenità, il fogliame è la *misericordia, il seme è la fuga dal mondo, il gusto è l'attenzione e il colore è la *gentilezza.

(2.) [35] Secondo, l'intelletto, che è la fede, il cui tronco è la devozione, i rami sono il timor di Dio, il fogliame è la vigilanza, [il frutto] è l'apprendimento della dottrina, il gusto è la recitazione [della dottrina] e il colore è la contentezza.

(3.) [36] [Terzo, la coscienza, che è la *perfezione, il cui

tronco è il *buon pensiero,] i rami sono gli splendidi riti, [il fogliame] è la giusta costruzione, il frutto è la vera parola, il gusto è il puro insegnamento, [e] il colore è il desiderio per la vita monastica e di comunità[399].

(4.) [37] [Quarto, la riflessione,] che è [la tolleranza. Il tronco è la *quiete], i rami sono la *sopportazione ...[400]

(VI.4. L'AMORE E LA FEDE)

[38] L'amore e la [fede] sono simili [al sole] e alla luna. [E sono come] il re e [la regina. Il] sole (e) la luna, che ... crocifisso. [L'amore] e la fede ...[401]

(VII. I TRE GIORNI E LE DUE NOTTI E LA RIVELAZIONE DEI DODICI EONI DI LUCE)

(VII.1. IL PRIMO GIORNO)

[39] ... le dodici grandi [ore (?) del primo giorno.][402]

(VII.2. IL SECONDO GIORNO)

[40a] [E il secondo giorno] è [il puro seme] del Nuovo Uomo. Le dodici ore [sono le dodici] vergini che [Gesù] lo Splendore fa indossare all'anima, che Egli purifica [dalla] vecchia natura[403]. E questo secondo [giorno] è come la Colonna di Gloria, e le dodici ore sono la sua dodecade, sei figli del dio Ohrmezd e sei dello Spirito Vivente[404].

(S) [40b] *[... e] sei dello [Spirito Vivente].*

(VII, 3. IL TERZO GIORNO)

[41a] E il terzo giorno è il corpo della Parola[405]. E le dodici ore sono ...

(S) **[41b]** *E il [terzo] giorno è il corpo della Parola, l'*enthymesis *di vita. E le sue dodici ore sono le [cinque] anime [dell'anima]: amore, fede, perfezione, tolleranza e saggezza. E cinque pare [membra] spirituali*[406]*: splendore, memoria, intelletto, riflessione e percezione*[407]*. E per esse è un paragone l'Apostolo [di Luce] e il [dio del] Sole*[408].

(Tu **22***) Le sue membra ... sono queste:* Nous, *riflessione, mente, pensiero, percezione, amore, fede. Il loro luogo di residenza (sono) queste tue buone qualità. E questo terzo giorno luminoso somiglia ed è comparabile al dio del Sole*[409].

(VII, 4. LA PRIMA NOTTE)

[42a] ... brama ...

(S) **[42b]** *[E] le due notti [sono queste: la] prima notte [è] l'oscuro corpo demoniaco. E le sue dodici ore sono le [cinque] membra corporee *originarie: ossa, tendini, vene, [carne] e pelle. E i cinque [oscuri] demoni spirituali: odio, ira, brama, [tirannia] e stoltezza, [Avidità] e Concupiscenza (?), il fuoco [divorante (?)]*[410].

(Tu **23***) Le due notti oscure sono queste: la prima notte è questo stesso corpo oscuro, e le sue dodici ore sono queste: le cinque membra visibili del corpo di carne, (cioè) ossa, nervi, vene, carne (e) pelle, e le cinque cattive qualità invisibili (e) inafferrabili, [che] sono queste: odio, ira, [V] svergognatezza, litigiosità, stoltezza, il demone dell'Avidità insieme al demone svergognato*[411].

(VII. 5. LA SECONDA NOTTE)

[**43a**] [La seconda] notte sono Avidità [e brama]. E le dodici ore sono le dodici signorie oscure.

(S) [**43b**] *... le dodici ore [sono i] dodici demoni femminili (?) ...*

(Tu **24***) E la seconda notte oscura è questa: il demone Āz, il pensiero di morte*[412]*. E le sue dodici ore sono le dodici signorie oscure*[413]*.*

(VII.6. LA VITTORIA DEI GIORNI E LA RIVELAZIONE DEGLI EONI DI LUCE)

[**44**] E i giorni si schierarono contro le notti. E vinsero i giorni, e sconfissero le notti, nel modo dell'(Uomo) Primevo[414]. E poi regnarono (come) sovrani [nel] loro dominio. Primo, la sovranità; secondo, la saggezza; [terzo, la] vittoria; quarto, la contentezza; ...[415]

(Tu **25***) E i giorni luminosi intesero opporsi alle notti oscure. Il giorno luminoso vinse e sconfisse la notte oscura, similmente alla precedente battaglia del dio Khormuzta. E poi esercitarono il potere come principi e sovrani, ognuno nel proprio reame: primo, la luminosa sovranità, secondo (Tu* **26***) [la saggezza, terzo la vittoria, quarto] la gioia, quinto [il fervore], sesto la verità, settimo la fede, ottavo la pazienza, nono la giustizia, decimo la buona azione, undicesimo la costanza di cuore, dodicesimo la luce. Queste dodici ore si dispiegano e si armonizzano nel cuore. Ed esse stesse, perfette ... purificando ... E le [qualità] che si trovano nel cuore si manifestano all'esterno. E chiunque semini e coltivi queste dodici Signorie dentro il proprio cuore, il suo segno, la sua [essenza] e natura (sono ciò che) anche i grandi insegnano ...*[416]

(VIII. LA COSTRUZIONE DEI DODICI EONI DI LUCE NEL NUOVO UOMO)

[45] [E coloro che hanno in sé] la sovranità [hanno questo segno] e caratteristica: fra i giusti [e] i discepoli [sono] manifesti, [e] nella Chiesa sono un [segno] lodato. E giorno [dopo giorno] dimostrano mitezza, gentilezza, intelligenza e saggezza, tolleranza e ...[417]

(Tu 27) ... si manifestano fra maestri (e) [discepoli]. E sono manifestamente lodevoli nella dottrina. E giorno dopo giorno la loro disposizione calma e pacata, i loro discorsi e parole appropriati e miti, la loro saggezza, la loro capacità di discernimento, il loro atteggiamento tollerante e magnanimo, il loro pensiero giusto, equo (e) ben disposto per tutti aumenta. Il seme[418] *verdeggia e si diffonde. E quelle dodici specie di buone qualità spuntano nell'animo dell'uomo e generano molte specie di luminosi figli divini. E nella dottrina tutte le specie [di ...]*[419]

(VIII. 1. IL PRIMO EONE DI LUCE)

(1.) [46] ... si allontana. *(2.)* [47] Secondo, che non ama la [ricchezza]. Ma, (come persona) munifica, conserva i [doni] che giungono in mano (sua), [non come suoi propri]. *(3.)* [48] Terzo, che amministra i precetti su ..., ed egli stesso è *sobrio. E ama sempre la purezza. *(4.)* [49] Quarto, che con i fedeli e i potenti, che sono nella Chiesa, intrattiene amicizia ed evita il danno. *(5.)* [50a] Quinto, che ama l'adunanza e l'abitazione dei molti figli [della Chiesa]. E [non] evita [la moltitudine][420].

(S) (5.) [50b] *E su tutte le cavalcature dello Spirito Santo*[421]*, gli Eletti e gli Uditori ...*

(Tu 28) [/R/] La sua essenza e natura diventa grandemente famosa, celebre, manifesta. Chiunque, senza che la sua precedente [natura] lo domini, ha il controllo del suo proprio corpo e mantiene la legge del Re, la sua essenza e natura diviene manife-

sta tramite cinque specie di parole. Questo è secondo la legge del Re. (1.) In una città non sosta a lungo. E un ... la sua essenza e natura non ... Quell'uomo somiglia ... grande ... viene da ... (2.) ... [V] Non si affatica, ma ottiene un tesoro. E [qualsiasi] specie di tesori e ricchezze arrivino in mano sua, non li trattiene e non li nasconde lesinando e risparmiando. (3.) Terzo: predica la purezza e la castità e le trasmette ad altri. E ama e custodisce la perpetua santità. (4.) Quarto: nella dottrina, ai comandamenti ... con i potenti ... è ben intenzionato. E si tiene lontano dagli ignoranti. (5.) Quinto: partecipa a molte riunioni e ... molti ... Eletti ... ama e protegge[422].

(VIII.2. IL SECONDO EONE DI LUCE)

[51a] Secondo, la saggezza ... [53a] *(5.)* [... Se] commette ... e peccati [e cattive azioni], allora fa subito [penitenza][423].

(S) [51b] *E [secondo,] la saggezza. Si enumerano [cinque] specie ...* [52b] *(4.) ... e [insegna (?)] alla propria gente prediche e spiegazioni.* [53b] *(5.) Quinto, [non (?)] ... (?) spiegazione ... e ... i peccati che [commette, ...]*[424]

(VIII.3. IL TERZO EONE DI LUCE)

[54] Terzo, la vittoria. E colui in cui è seminata la vittoria, quegli ha questo primo segno, *(1.)* che non ama il discorso menzognero. Ed egli stesso si astiene dal discorso menzognero. [55] *(2.)* Secondo, che [non ama] i litigiosi, [e a chi] suscita una disputa [si rivolge (?)] affettuosamente, [(e) acquieta] il litigio. [56] *(3.)* Terzo, nelle [discussioni ...] [57] (5.) ... domina[425].

(VIII.4. IL QUARTO EONE DI LUCE)

[58] (Quarto, la] gioia. E colui in cui è seminata la gioia ha questo [primo] segno, *(1.)* [che] sotto l'onere, il peso e il comandamento ... è lieto. E [non] ne è oppresso. [59] *(2.)* Secondo, che in ... [60] *(3.)* ... fa ... [61] *(4.)* Quarto, ... non persiste nell'insubordinazione, (ed) evita ... [62] *(5.)* Quinto, [in ...] è lieto. E non segue ...[426]

(VIII.5. IL QUINTO EONE DI LUCE)

[63] Quinto, il fervore. [E colui] in [cui è] seminato il fervore, il suo segno è manifesto nella Chiesa. *(1.)* Primo: [si sforza] di non [essere] indolente e pigro. [64] *(2.)* Secondo, che non si *stanca della dottrina. [65] *(3.)* [Terzo, che mostra] zelo nell'insegnare la dottrina. E colui al quale [egli fornisce ammaestramenti ...] zelo ... mantiene lo zelo. [66] *(4.)* Quarto, che si ricorda del tempo della preghiera, e dopo (?) il momento degli inni (si ricorda) della lettura delle Scritture. E non dimentica di dedicarsi all'insegnamento. [67] *(5.)* Quinto, che ... i divieti, ed egli stesso ... molto[427].

(Tu 29) (2.) ... se incita è [grato, non (?)] si adira. L'uomo [comunica] (?) l'insegnamento, se [lo] tormenta la passione (?), non pensa ... a quell'uomo ... Egli stesso ama dare istruzione agli altri. (3.) Terzo: si infervora a predicare la Legge. (4.) Quarto: pensa al momento per gli inni e non dimentica [il tempo giusto] (?) per recitare gli inni, per leggere le Scritture, per volgersi all'insegnamento. (5.) Quinto: ... (Tu 30) ... incita ... fortemente ...[428]

(VIII.6. IL SESTO EONE DI LUCE)

[68] ... *(1.)* Primo, la verità ... fuori da (ogni) falsità ... non la fede. [69] *(2.)* Secondo, [... la sua] comprensione secondo la verità. E ... (egli) non si aspetta il consiglio di altri. [70] *(3.)* Terzo, che mantiene i comandamenti in verità. E si guarda da pensieri che istillano dubbi. [71] *(4.)* Quarto, [che è] veritiero verso i propri maestri, e non [si volge] da un maestro a un altro. [72] *(5.)* Quinto, che egli edifica per gli Uditori l'edificio della giustizia, e loda i capi (?) e i fratelli[429].

(Tu 31) (1.) ... Adesso ... si tiene ... giù (?). (2.) [Secondo: ...] il suo cuore è veritiero ... è così (?). E ... non ricerca il consiglio e l'ammonimento [altrui (?)]. (3.) Terzo: mantiene fedelmente i comandamenti e i sigilli. E si tiene lontano dal mantenere dubbi. (4.) Quarto: il suo cuore è pieno di fiducia verso il suo [maestro] e il suo insegnante. E [lo serve] sempre, [non ha] altro [pensiero ...] (Tu 32) [... non si volge da un maestro] a un altro. (5.) Quinto: gli [amati] Uditori ...[430]

(VIII.7. IL SETTIMO EONE DI LUCE)

[73] Settimo, la fede. E colui in cui è seminata la fede ha [questo segno ... *(1.)* ... *(2.)* ... *(3.)* ...] [74] *(4.)* ... il doloroso *danno. [75] *(5.)* Quinto, che (egli) non [parla] in modo *ingannevole né *oltraggioso[431].

(VIII.8. L'OTTAVO EONE DI LUCE)

[76] Ottavo, la tolleranza. E colui in cui è seminata la tolleranza ha questo segno. *(1.)* Primo, che [non agisce] con violenza. [77] *(2.)* [Secondo,] che [non mostra] ira né *irritazione. ...[432]

(VIII. 12. II. DODICESIMO EONE DI LUCE)

[78] *(1.)* ... fa. E si guarda [da ...] [79] *(2.)* Secondo, [si (?)] chiude .... E ...[433]

(Tu 33) [/R/] Dodicesimo. Chiunque abbia piantato dentro il suo cuore questa luce, i segni di quell'uomo sono così: (1.) (Primo:) la precedente impurità non domina nel suo cuore. E considera inesistenti e insignificanti la figura e il volto delle femmine, e protegge sé stesso dalle donne[434] *e si astiene da loro. (2.) Secondo: non lega e unisce il suo cuore agli Uditori. Non equipara la casa di quegli Uditori alla propria. E quegli Uditori, le loro abitazioni e assemblee ... molto ... [/V/] (3.) [Terzo: ...] non ... Il suo corpo in [abiti] fini ... non tiene all'esterno. E non desidera e sollecita vesti morbide, fini (e) ornate. (4.) Quarto: tiene (sempre) presente il giorno finale della morte. E (quanto al) Signore della Morte*[435]*, egli pensa continuamente a quando apparirà davanti ai suoi occhi e starà davanti al suo volto. (5.) Quinto: non induce a peccare il suo fratello minore e il suo fratello maggiore. Non si presenta come falso testimone contro nessuno, ma sempre e giornalmente il suo cuore è puro, luminoso e chiaro. Queste sono le dodici signorie che ...*[436]

(IX. 1. IL SEME DEL NUOVO UOMO)[437]

[80] [Il seme del Nuovo Uomo sono splendore, intelletto, coscienza, riflessione e pensiero. Il seme dello splendore sono ...][438] [81] [Il seme] dell'intelletto sono [... e] la *professione di fede ... [82] Il seme della coscienza sono la perfezione ...

(S) [*81-82b] *[Il frutto dell'albero della memoria*[439] *è giustizia, ..., sincerità*[440]*, e] ...*[441] *Il frutto [dell'albero dell'intelletto] è perfezione, rettitudine, zelo, ?, e docilità. Il frutto dell'albero della riflessione è tolleranza, disprezzo per l'impudicizia, mitezza, timor (di Dio) e rispetto. Il frutto dell'albero della mente del-*

la percezione è saggezza, bravura, consapevolezza, memoria e giustizia (e) concentrazione.

(IX.2. L'ALBERO DELLA PUREZZA)

[83] [Questo è] il vivente, [puro albero] della terra della purezza. La radice è la castità, il tronco è la luce, i rami sono la verità, l'aspetto è lo splendore, i frutti e le foglie sono la vita eterna.

(S) [*83b] *E dunque questo è l'albero vivente la cui terra è la purezza. E la radice (è) la castità, il tronco (è) la luce, i rami (sono) la rettitudine, l'aspetto (è) la concentrazione*[442]*, e i suoi frutti e foglie (sono) la [vita] eterna.*

(IX.3. I DODICI EONI DI OSCURITÀ)

[84] Le dodici signorie oscure. La prima è la stoltezza, la seconda è la concupiscenza, la terza è l'arroganza, la quarta è il tumulto, la quinta è l'ira, la sesta è la contaminazione, la settima è la distruzione, l'ottava è la rovina, la nona è la morte, la decima è l'inganno, l'undicesima è la ribellione, la dodicesima è l'oscurità[443].

(IX.4. LE CINQUE PARTI DELL'ANIMA OSCURA)

[85] Il seme del Vecchio Uomo sono splendore, intelletto, coscienza, riflessione e pensiero (oscuri). [86] Il frutto [dello splendore (oscuro)] sono dolore, [?, ?,] invidia e *crudeltà. [87] Il frutto [dell'intelletto (oscuro)] sono ira, menzogna, ostilità, peccato e miscredenza. [88] Il frutto della coscienza (oscura) sono brama, discordia, *rapina, *distruzione e avver-

sione. [89] Il frutto della riflessione (oscura) sono violenza, litigiosità, irruenza, alterigia e disprezzo. [90] Il frutto del pensiero (oscuro) sono stoltezza, ribellione, smemoratezza, inganno e disistima.

(S) [*87-90b] *[Il frutto dello splendore oscuro è ..., ..., ... e] ripugnanza, ... Il frutto della conoscenza oscura è ira, menzogna, ..., ... e miscredenza. Il frutto dell'intelletto oscuro è brama, ..., discordia, rapina e inganno. Il frutto della riflessione oscura è crudeltà, litigiosità, violenza, arroganza e disprezzo. Il frutto della percezione oscura [è] ...*

(IX, 5. L'ALBERO DELL'IMPURITÀ)

[91a] Questo è l'impuro albero della terra dell'impurità. La radice è la concupiscenza, il tronco è l'oscurità, i rami sono la sregolatezza, l'aspetto è la bruttezza, il frutto sono la morte e la rovina eterne.

(S) [91b] *... eterne.*

(X. I TRE ALBERI)

(S) [92b] *Per primo spiega*[444] *l'albero luminoso, per secondo l'albero oscuro, e come terzo l'albero misto.*

(X, 1. L'ALBERO DI LUCE)

[93a] [E] l'albero luminoso è il sovrano, il Giusto [Dio][445], [Il (suo) tronco] è il Dio Quintuplice, i rami ..., il frutto ... luminoso ..., e il suo gusto (è) il Popolo [della Luce].

(S) [93b] *L'albero luminoso è il Giusto [Dio. Il tronco ...]*

(X. 2. L'ALBERO DI OSCURITÀ)

[94a] L'albero oscuro è [l'Avidità]. E il suo tronco è il Grande Fuoco. [I rami sono] le potenze [della terra] e del cielo, [le fronde] sono gli astri, il frutto sono le (false) religioni, e il suo gusto è la religione degli ebrei.

(S) [94b] *L'albero oscuro [è l'Avidità]. E il tronco [è il Grande Fuoco]. I rami sono le [potenze] della terra e del [cielo]. Le fronde sono gli astri. I frutti sono i seguaci delle religioni eretiche*[446]*. E il gusto è la religione giudaica.*

(X. 3. L'UNICO ALBERO DEL MONDO)

[95a] L'unico albero del mondo intero. E le sue radici sono i quattro strati (inferiori), il tronco sono i tre fossati[447], i rami sono le potenze aggressive[448] nel cielo. Le fronde sono le cinque progenie di carne[449]. E i frutti sono gli idoli.

(S) [95b] *L'intero mondo è considerato un albero (formato) da una doppia mescolanza. E le sue radici sono le quattro [terre] senza luce. Il tronco ...*

(XI. LE QUALITÀ NEGATIVE NELL'ELETTO)

[96] La qualità di Eletto[450] insieme a prediche ed elemosine scismatiche, discorsi ingannatori insieme [a] diverbi e dispute, una vita monastica che allo stesso tempo insieme a ..., la *non-osservanza del digiuno insieme a ..., il cadere ... Quando insegnano ... respingono.

(XII. L'APPELLO (DELLA LUCE) E L'APPELLO DELL'AVIDITÀ)

(Titolo)

È terminato il trattato sull'Intelletto di Luce[451].

[97] Il Richiamo: [primo:] i due fondamenti dell'anima[452]; secondo: il digiuno; terzo: la Scrittura e i sermoni; quarto: inni e canti di lode; quinto: radunare i fratelli. [98] E il richiamo dell'Avidità: primo: l'odore della putrefazione e della decomposizione; secondo: le bevande inebrianti; terzo: l'aspetto *orribile; quarto: diverbio e disputa; quinto: la bramosia.

(XIII. LE SETTE SPECIE DI OSCURITÀ)

[99] Sette [specie di] oscurità: primo: il fossato di acqua (oscura); secondo: (quello dell')oscurità; terzo: (quello) di fuoco (oscuro); quarto: l'acqua con cui è stato lavato il mondo; quinto: Pēsūs[453] ...; sesto: gli aborti[454]; [settimo:] i [due]cento demoni[455] ...

(XIV. I. LE QUALITÀ DEL PERFETTO)

[100] ... porta e ... segno ..., ingiuria sprezzante, malvagità, persecuzione e disprezzo, condanna, danno, falsità, e la sofferenza di tutte le ferite e molte e varie altre cose: inimicizia, esilio, carestia, i persecutori colpevoli dall'interno e dall'esterno e i senza religione[456], che fra quelli di natura simile ... hanno simile natura. [101] Per questo motivo ... Quindi ... chi ... modestia ... a lui ... [102] ... chi desidera essere ... tramite l'elemosina, così da ottenere la salvezza e da stare sereno e senza pena[457], e da non avere disputa e lite con altri. Quindi, che egli ami sempre la pazienza, così da ottenere senza inquietudini la salvezza. ... tollera e sopporta ... [103] ... sono ... in modestia (?) e lode (?), ma che trovi sempre la salvezza in[458] ...

(XIV. 2. LE DODICI QUALITÀ DEL PERFETTO E LE DIVINITÀ)

[104] ... il perfetto, che è come Ohrmezd. [105] Il giusto e valoroso è come il Dio Quintuplice. [106] Il puro e fedele è come il Sole e la Luna. [107] Il forte e attivo è come lo Spirito Vivente. [108] Il ... perfetto è come [Gesù][459]. [109] L'intelligente e saggio è come la Vergine di Luce. [110] Il paziente è [come] la Colonna di Gloria. [111] Il solerte e abile è come [l'Anima] di Luce. [112] Il *costruttore ... colui che compie il bene è [come il Dio] dello Splendore. [113] L'onorato e [... è come] l'Amico [delle Luci]. [114] [Colui che è senza] odio e senza ... è come l'Apostolo di Luce. [115] [E colui che ... ed è] ricco di ogni buona azione, di ogni valore e di ogni fortuna, è come il Giusto Dio.

(XV. CONCLUSIONE)

[116] Il proprio ... fortunato ...

(Colophon)

(S) [117] *... in questo tempio ... hanno portato ... con (?) i vescovi ... di nome .... E nel tempio [e] (nel) monastero con creature ... Ctesifonte*[460] *... là dentro il ...*

[Testo partico: M 351/R/ [1-3], /V/ [6-7] (prima ed. di M 351 e delle varianti di M 5185 e M 5187 in Sundermann, *Parabeltexte*, pp. 54-5); M 384 + M 2067 + M 4517 + M 5190 + M 5682/R/ [2-5], /V/ [8] (prima ed. dei cinque frammenti riuniti in Sundermann, *Parabeltexte*, pp. 56-7); M 5185/R/-/V/ [5-6]; M 5187/R/-/V/ [6-7]; M 500c/R/ [9], /V/ [11-2] (prima ed. di M 500c in Sundermann, *Parabeltexte*, pp. 95-6; trad. inglese del *recto* in Asmussen, *Manichaean Literature*, p. 99); M 5931/R/ [9], /V/ [11-2]; M 240/R/ [10], /V/ [15]; M 906/R/ [13-4], /V/ [16-7]; M 428c/R/ [18-9], /V/ [20-1]; M 208 +

M 638/R/ [21], /V/ [22-3]; M 1603/R/ [24-5], /V/ [26]; M 2705/R/ [25], /V/ [28]; M 27/R/-/V/ [26-31]; M 457/R/ [29-31], /V/ [33-5]; M 349/R/ [31-2], /V/ [36-7]; M 304/R/ [38], /V/ [40n-41n]; M 500n/R/ [39-40n], /V/ [42n-44]; M 516/R/ [40n], /V/ [44]; M 727b/R/ [40n-41n], /V/ [43n-44]; M 313/R/ [40n-41n], /V/ [44]; M 1848/R/ [45], /V/ [46-9]; M 509/R/ [47-51n], /V/ [53n-56]; M 4450/R/ [57-9], /V/ [65-7]; M 5845/R/ [60-7], /V/ [68-73]; M 818/R/ [69-71], /V/ [74-7]; M 2453/R/ [78-9], /V/ [80-2]; M 34/R/-/V/ [83-93n] (prima ed. di M 34/R/6-15/ in Müller, *Handschriften-Reste*, p. 44; ried. Boyce, *Reader*, pp. 132-3; trad. inglese in Klimkeit, *Gnosis*, p. 79); M 366/R/ [83-4], /V/ [89-91n, 93n]; M 312/R/-/V/ [93n-99]; M 6953/R/ [94n-95n], /V/ [102]; M 905/R/ [97-8], /V/ [100]; M 491 + M 3417/R/ [100-1], /V/ [106-16]; M 307a + M 307b/R/ [102], /V/ [103-8].]

[Testo sogdiano: So 18170/R/ [40b-41b]; So 18191 + So 13800/R/ [42b-43b]; M 904/I/R/ [50b-51b], /I/V/ [52b-53b], /II/R/ [91b-93b], /II/V/ [94b-95b]; Ch/So 14760 = T II T[oyoq] + Ch/So 20510 + Ch/So 101001 – T I + Ch/U 8092 /I/1-/V/7/ [*81-82b], /V/8/-/VIII/11/ [*83b] (prima ed. di Ch/So 14760 in Henning, *Sogdica*, pp. 2-3 e di Ch/So 101001 *ibid.*, p. 4; ried. dei quattro frammenti riuniti in Yoshida, *First Fruits*, pp. 72-4); Ōtani 2075/V/ [*87-90b] (ed. Yoshida, recensione di Sundermann, *Sermon*, pp. 106-7; ried. in Kudara – Sundermann – Yoshida, *Iranian Fragments from the Ōtani Collection*, pp. 63-4); Ōtani 1722 + Ōtani 1721/R/ [94b-95b], /V/ [117]. Dove non altrimenti indicato, i frammenti partici e sogdiani sono editi in Sundermann, *Sermon*, pp. 44-61 (testo critico) e 62-77 (testo compilato).]

[Testo turco: U 267d/R/, U 267c/R/, U 267d/V/, U 267c/V/, U 267a/I/R/ [*Tu 1*] (ed. Wilkens, *Traktat*, pp. 82-7. Le indicazioni di /R/ e /V/ date da Wilkens per il folio /I/ del frammento U 267a vanno scambiate); U 267a/I/V/ [*Tu 2*] (ed. Wilkens, *Traktat*, pp. 85-6); U 267a + U 267f/II/R/ [*Tu 3*], /II//V/ [*Tu 4*] (ed. Wilkens, *Traktat*, pp. 88-90); U 186a/V/ e U 186b/R/ [*Tu 5*], U 186b/V/ [*Tu 6*] (ed. Wilkens, *Traktat*, pp. 91-2); U 267b/R/ [*Tu 7*] (ed. Wilkens, *Traktat*, p. 93); U 267c/R/ [*Tu 8*], /V/ [*Tu 9*] (ed. Wilkens, *Traktat*, pp. 94-5); U 45 = T II D 119/R/1/-/V/4/ [*Tu 10*], /V/5-19/ [*Tu 11*], /V/20-3/ [*Tu 12*] (in scrittura manichea; ed. Le Coq, *Türkische Manichaica*, III, pp. 16-7; ried. Klimkeit – Schmidt-Glintzer, *Türkische Paralleln*, pp. 86-7; ed. delle due righe in margine in Zieme, «Neue Fragmente», p. 263; trad. inglese in Klimkeit, *Gnosis*, pp. 332-3); U 128a = TM 151 [*Tu 13*] (in scrittura manichea; solo trascrizione in Zieme, *Mani-*

chäisch-türkische Texte, p. 58 nt. al n. 574; riedizione e identificazione in Zieme, «Neue Fragmente», pp. 258-9); Ot. Ry. 2266/R/ [*Tu* **14**], /V/ [*Tu* **15**] (dallo stesso manoscritto di U 281 + U 41; ed. Zieme, «Neue Fragmente», pp. 256-7); TM 300/R/1-6/ [*Tu* **16**], /R/6/-/V/5/ [*Tu* **17**], /V/5-14/ [*Tu* **18**] (frammento perduto; ed. Le Coq, *Türkische Manichaica*, III, pp. 17-8; ried. Klimkeit – Schmidt-Glintzer, *Türkische Parallelen*, p. 89; trad. inglese in Klimkeit, *Gnosis*, pp. 333-4); Mainz 460d = T I D/R/ [*Tu* **19**] (ed. Wilkens, *Traktat*, p. 100); U 199 = T I D/R/ [*Tu* **20**], /V/ [*Tu* **21**] (ed. Zieme, «Neue Fragmente», pp. 260-2); U 44 = TM 423c/R/1-7/ [*Tu* **22**], /R/7/-/V/3/ [*Tu* **23**], /V/4-7/ [*Tu* **24**], /V/8-16/ [*Tu* **25**] (ed. Le Coq, *Türkische Manichaica*, III, pp. 18-20; ried. Klimkeit – Schmidt-Glintzer, *Türkische Parallelen*, pp. 90-1; trad. inglese (parziale) in Klimkeit, *Gnosis*, pp. 333-4); U 43 = TM 423b/R/ [*Tu* **26**], /V/ [*Tu* **27**] (ed. Le Coq, *Türkische Manichaica*, III, pp. 19-20; ried. Klimkeit – Schmidt-Glintzer, *Türkische Parallelen*, pp. 90-1; trad. inglese in Klimkeit, *Gnosis*, pp. 334-5); U 42 = TM 423e [*Tu* **28**] (ed. Le Coq, *Türkische Manichaica*, III, pp. 20-1; ried. Klimkeit – Schmidt-Glintzer, *Türkische Parallelen*, pp. 93-4); U 281 = T I D x 3 + U 41 = T I a 2/R/ [*Tu* **29**], /V/ [*Tu* **31**] (ed. del solo U 281 in Zieme, *Manichäisch-türkische Texte*, pp. 45-6; ed. del solo U 41 in Le Coq, *Türkische Manichaica*, III, p. 21 e in Klimkeit – Schmidt-Glintzer, *Türkische Parallelen*, pp. 94-5; ed. dei due frammenti riuniti in Zieme, «Neue Fragmente», pp. 264-6; So [*sic*] 18348 = T I a/R/ [*Tu* **30**], /V/ [*Tu* **32**] (ed. Wilkens, *Traktat*, pp. 101-2); U 40 = TM 423a [*Tu* **33**] (ed. Le Coq, *Türkische Manichaica*, III, p. 22; ried. Klimkeit – Schmidt-Glintzer, *Türkische Parallelen*, pp. 96-7).]

VII

Testi affini al *Trattato sull'Intelletto di Luce*

VII.1. LA COSTRUZIONE DELL'ANIMA LUMINOSA

Questo frammento descrive, come la sezione del *Trattato* sui cinque alberi di morte e i cinque alberi benedetti, l'imprigionamento, da parte dell'Intelletto di Luce, dei peccati capitali e la costruzione delle

membra dell'anima luminosa come virtù cardinali, ciascuna citata, come nel *Trattato*, insieme ai suoi componenti. L'esaltazione delle due virtù cardinali dell'amore e della fede corrisponde, con paragoni molto simili, a quella del paragrafo 38 della versione partica del *Trattato* e del testo VII.2 tradotto più avanti.

[*Titolo:*] Spiegazione.

[/R/] ... [e spogliò] il puro splendore dall'odio, dolore, peccato, invidia, insensatezza. (Li) legò nelle ossa. (E) vi stabilì su lo splendore[461]. Creò dalla propria creazione[462] l'amore, la contentezza, la gratitudine, l'ampiezza e la quiete, così che l'amore stesso sia un guardiano vigile fra i puri e i mescolati[463].

L'amore è simile al sole, a un figlio di sovrani ...[464]

[/V/] escremento ... e le sue potenze.

E la fede è simile a un banchetto ben preparato, a una lettera sigillata, a una sposa velata, di stirpe regale.

Poi purificò e prese l'intelletto[465] dall'intelletto dell'Anima[466]. E lo spogliò da brama, discordia, ?, morte e inimicizia. Li legò nella carne[467]. [E creò] dalla propria [creazione] ...[468]

[S I O/120, Nr. 4253/II/[469], medio-persiano. Sundermann, «Manis Gigantenbuch», pp. 502-4.]

VII.2. L'ANIMA, LA FORMAZIONE DEL NUOVO UOMO E LE VIRTÙ CARDINALI

Questo frammento, dopo aver elencato le quattro parti dell'anima[470], descrive l'imprigionamento da parte di Az dei cinque elementi luminosi e delle cinque membra dell'anima nel corpo, a cui si sovrappongono le passioni peccaminose, cioè i peccati capitali[471]. Quindi l'Intelletto di Luce abbatte gli «alberi di morte» e impianta nell'anima le virtù, come nei parr. 14-5, 25-6 e 34 sgg. della versione partica del *Trattato*. Fra le caratteristiche più notevoli che accomunano questo testo al *Trattato* e al testo VII.1, tradotto sopra, vi sono l'elenco delle virtù aggiuntive, che sono parti di ciascuna delle virtù

cardinali[472], e il paragone delle virtù con il sole e la luna, con un re e una regina.

[R/I] ... cinque componenti: splendore, conoscenza, intelletto, riflessione e percezione[473]. La quarta parte: il giusto Frawarte[474], Vento, Artkhušt[475], Acqua e Fuoco. Questi sono l'anima dell'Anima[476], il Sé, le membra e il corpo[477] che l'Avidità creata dai demoni rese prigionieri, rapì e danneggiò. Li incatenò in questa torre di oscurità, ve li imprigionò e li prese in ostaggio. Essa stessa si collocò nel cuore[478]. E collocò per sé molte passioni assolutamente peccaminose come guardiani, le passioni al di sopra e le membra dell'anima[479] al di sotto[480]. E vi fu un peccatore in pensiero, parole e opere, spietato contro le cinque creazioni vegetali e [R/II] le cinque [creazioni] di carne. Le pose nelle sue duplici (?), crudeli mani artigliate[481]. Questo è il cattivo frutto dell'albero malvagio ...

E ...[482] scava ... Dapprima inizia con grande bontà a dire alle orecchie la divina saggezza[483]. E prepara il trono e la dimora dell'anima[484]. E vi ha posto sopra un bel dono e un'offerta:

(*1.*) Lo splendore del suo splendore, cioè amore, gioia, serenità, misericordia, pace e umiltà. L'amore è simile al dio del Sole ... [V/I] e degno.

(*2.*) Estrasse la conoscenza dalla propria conoscenza. Ve la pose sopra, la fede ...[485] corrotto, e il ricoprire e rivestire la vedova.

(*3.*) (Estrasse) l'intelletto dal suo intelletto, che è perfezione, fervore, opposizione al peccato, mitezza e verità[486]. E la perfezione è simile a un armato (ben) equipaggiato, come quell'uomo che avanza senza paura fra le montagne e l'acqua del fiume. (È) come [V/II] una fortezza sicura, piena di armi e munizioni.

(*4.*) (Estrasse) la riflessione dalla sua riflessione: pazienza, tolleranza, contentezza, modestia e remissività. La pazienza è simile a un agricoltore, che ha un campo da semina bello e ... È

come la lettera di un sovrano, e (come) una regina da cui nascono figli che portano il diadema.

(5.) Estrasse la percezione dalla sua percezione e ve la pose sopra, cioè saggezza, protezione[487], memoria, ricordo, vigilanza e fervore. La saggezza è simile a un bravo pittore, un buon sarto che [prepara] una veste di broccato signorile[488].

[M 133, sogdiano. Sundermann, *Sermon*, pp. 128-30.]

VII.3a. LA PERFEZIONE

I due testi seguenti riprendono, con esempi simili, l'esaltazione della Perfezione, della Tolleranza e della Saggezza, le tre ultime virtù cardinali trattate ai punti 3-5 del testo precedente.

[*Titolo:*] ... del precetto.

E il segno del membro della perfezione è come una torre che è piena di armi e munizioni, e come un uomo che procede senza timore fra un'alta[489] montagna e acque navigabili. E inoltre come un nobile (?) completamente armato. E ...

[MIK III 4981b, sogdiano. Sundermann, *Sermon*, p. 130.]

VII.3b. LA TOLLERANZA E LA SAGGEZZA

[La tolleranza] ... agricoltore. La lettera di un sovrano e una nobile regina che genera principi che portano il diadema. E il segno del membro della saggezza è come un buon pittore e (come) un bravo sarto che prepara una veste signorile. E un fine tessuto ...

[MIK III 4981c, sogdiano. Sundermann, *Sermon*, p. 131.]

VII.4 (COMPENDIO DELLE SEZIONI I-IIB DEL TRATTATO)

[R] [... Secondo:] sezione sulla natura originaria[490] del demone .... Terzo: sezione sulla formazione del mondo terreno secondo questo mondo[491]. Quarto: sezione sulla gloria e la virtù dei due palazzi del Sole e della Luna[492]. Quinta [sezione:] la forza della potenza del Dio Quintuplice[493] [V] ... sono ... Sesta sezione: essi sono viventi nelle cinque specie di piante e alberi[494]. Settima sezione: nei corpi delle cinque specie di esseri viventi sono considerati privi di sensi e morti[495]. [È] iniziata (?) la sezione sulla potenza del Dio Quintuplice ...

[Ch/U 6814 = T II T 509, ujguro. Zieme, *Manichäisch-türkische Texte*, pp. 34-6; riedizione e identificazione in Zieme, «Neue Fragmente», pp. 253-4.]

Parte Quarta

TESTI ANTICO-TURCHI E ALTRI TESTI

Salvezza per mezzo della gnosi
Rivelazione e profetologia
Testi dottrinali paralleli al «Sermone della Luce-Nous»

a cura di Aloïs van Tongerloo

con Appendice a cura di Peter Zieme

INTRODUZIONE

La parte contenente i testi antico-turchi si suddivide in tre capitoli. Il primo, «Salvezza per mezzo della Gnosi», riguarda l'avvento di Maitreya. Il secondo, «Rivelazione e profetologia», raccoglie testi sulla triade Zarathustra, Cristo e Mani, su Buddha e l'India, con il frammento «Due signore buddiste in vesti manichee» e con altri frammenti che si collegano alla leggenda di Barlaam e Josaphat, con riferimento alla versione antico-turca e anche a quella araba e persiana, nonché sulla figura di Zarathustra. Infine il terzo capitolo, «Testi dottrinali» raccoglie testi che presentano paralleli col *Sermone della Luce-Nous*. Si è ritenuto opportuno, inoltre, inserire un'Appendice con la traduzione italiana di alcuni testi di BTT 5.

Bibliografia

L.V. Clark, *The Manichaean Turkic Pothi-Book*, «AoF» IX 1982, pp. 145-218.

G. Clauson, *An Ethymological Dictionary of Pre-Thirteenth Century Turkish*, Oxford 1972.

G. Doerfer, *Türkische und Mongolische Elemente im Neupersischen*, II-IV, Wiesbaden 1965-75.

I. Gershevitch, *A Grammar of Manichean Sogdian*, Oxford 1961².

B. Gharib, *Sogdian Dictionary*, Téhéran 1995.

A. von Le Coq, *Türkische Manichaica aus Chotscho*, I (APAW), Berlin 1911; II (APAW), Berlin 1919; III (APAW), Berlin 1922.

F.D. Lessing, *Mongolian-English Dictionary*, Berkeley 1960.

F.W.K. Müller, *Ein Doppelblatt aus einem manichäischen Hymnenbuch (Mahrnâmag)* (APAW), Berlin 1912.
V.M. Nadeljaev *et alii*, *Drevnetjurkskij Slovar'*, Leningrad 1969.
K. Röhrborn, *Uigurisches Wörterbuch*, Wiesbaden 1977.
A. van Tongerloo, *De Iraanse component in de theologische en religieuze terminologie van de Oeigoerse manichëïsche teksten, met een appendix over de Indische elementen in dit corpus*, Leuven 1983.
A. van Tongerloo, «An Odour of Sanctity», in P. Bilde *et alii* (edd.), *Apocryphon Severini presented to Soren Giversen*, Aarhus 1993, pp. 245-56.
A. van Tongerloo, *The Antichrist in Disguise: Some Comments on the Manichaean Uighur Fragment* TM 180 (in corso di stampa).
J. Wilkens, *Manichäisch-türkische Texte der Berliner Turfansammlung*, Stuttgart 2000.
J. Wilkens, *Der manichäische Traktat in seiner alttürkischen Fassung – neues Material, neue Perspektiven*, «UAJb» N.F. XVII 2001-02, pp. 78-105.
P. Zieme, *Manichäisch-türkische Texte* (BTT 5), Berlin 1975.
P. Zieme, «Neue Fragmente des alttürkischen Sermons vom Licht-Nous», in C. Reck – P. Zieme (edd.), *Iran und Turfan. Beiträge Berliner Wissenschaftler, Werner Sundermann zum 60. Geburtstag gewidmet*, Wiesbaden 1995, pp. 251-76.

La fine del tempo e l'avvento dei paracliti vero e falso

Questo testo rappresenta un importante *specimen* della letteratura manichea antico-turca ed è rilevante non solo per le dottrine della Religione della Luce, ma anche per lo studio delle loro relazioni con il cristianesimo nel Turkestan orientale e con il buddismo. Esso rappresenta un *unicum*, sia perché nel *corpus* dei testi antico-turchi i documenti rilevanti di natura escatologica sono pochi, sia perché tratta dell'avvento del falso profeta che si manifesterà alla fine del tempo, pretendendo di essere il vero Messia, il giudice escatologico. Questo testo di una pagina, rinvenuto nel corso della prima spedizione tedesca a Turfan (diretta da A. Grünwedel e G. Huth) non è contrassegnato dalla numerazione preceduta da U (come nel moderno sistema di catalogazione), poiché esso è andato perduto, probabilmente distrutto alla fine della Seconda guerra mondiale (tuttavia nella *editio princeps* è riprodotto in fotografia).

La figura centrale viene menzionata cinque volte, utilizzando appellativi differenti: *MYTRYY* "M.", *kirtü MYTRYY burxan* «il vero profeta/Buddha M.», *igid MYTRYY* «il falso M.», *MYTRYY burxan* «il profeta/Buddha M.», *kirtü MYTRYY* «il vero M.», di cui esistono tre diverse esegesi: (1) «Mitra»[1], (2) «Mitra (Maitreya?)»[2] e (3) «Maitreya»[3]. Tanto per ragioni linguistiche,

[1] A. von Le Coq, V.M. Nadeljaev e A. von Gabain.
[2] Clark, *Pothi-Book*.
[3] A. van Tongerloo, non menzionato da H.-J. Klimkeit né da J. Wilkens che pure preferiscono entrambi «Maitreya».

quanto per il ruolo di Messia apocalittico nel buddismo, questo testo si riferisce a *Maitreya*. Da un lato MYRTY(Y) non può rendere Mihra[1] e dall'altro Maitreya è attestato in medio-iranico come *metra(g)*, prestito da Tocario A[2], in cui è noto come *metrak*, corrispondente a *maitreye (maitrāk*[3]*)* in Tocario B, pertanto l'antico-turco MYTRY [M(a)itri (-e)] è chiaramente un prestito dal Tocario B. Le fonti di questo testo sono andate perdute, ma devono essere fatte risalire alla stessa tradizione del *Ganzat Bussamē* siriaco «il giardino della beatitudine» (X secolo), scritto dal persiano Ṣahārbuxt (probabilmente da identificarsi con il Ṣahārbuxt b. Māsarǧīs appartenente alla tradizione medica di Gundešapūr [noto, quindi, come Ṣahārbuxt b. Māsarǧīs di Gundešapūr])[4].

[1] Infatti l'antico-iranico Miθra «Mitra» è reso in medio-persiano manicheo da *myhr* [mihr] e in sogdiano da *myδy* [miδi] che corrispondono in antico-turco rispettivamente a **Myhr* [Mihār] e **Myδy(y)* [Miδi].

[2] Cfr. voc. *mytr'*.

[3] Cfr. nel *corpus* Vaibhāṣika: *Maitriśimit*: M'YTRYY con 'Y [Maitre /-ī/ /-ē/].

[4] Mi riferisco a un frammento piuttosto interessante di questa antologia per l'anno ecclesiastico dove nelle poche righe del testo siriaco non solo il modo della formulazione, ma anche numerosi elementi lessicali dimostrano una stretta affinità con il testimone apocalittico ed escatologico TM 180 antico-turco: «demoni/diavolo» (*yāk*), «falso» (*iǧid*) (contro «vero» (*kirtü*)), l'annuncio del messia (l. 15), la menzione della «religione/dottrina» (*nom*) e la «falsità» citato in siriaco ed elaborato nel testo manicheo antico-turco (ll. 8-10). Per il testo siriaco ved. J. Bidez – F. Cumont, *Les mages hellénisés*, II, Paris 1938, p. 113 sgg. (edizione del testo di J. Vosté), per una estesa discussione ved. van Tongerloo, *The Antichrist*.

[*recto*]
1 ... due padr(i) (?)[1]...
2 ... egli sarà (/troverà?) ...
3 ... Maitreya sulla terra ...
4 ... lo aspettiamo ...
5 noi diremo. La sua dottrina[2] e la sua essenza sono la litigiosità,
6-7 Il segno[3] di questo [f]iglio del diavolo e la sua cavalcatura[4]
8 sarà il bovino[5]. Su questa terra
9 non esistono artificio, stregonerie e incantesimi tali
10 che egli non possa compier(li);
11 per mezzo del potere di Ahriman[6] egli potrà (fare) ogni cosa. Così
12 ... a tutta la gente e il/i predicatore/i[7]
13-4 prese[ntando](si), egli dirà: «Il vero Buddha[8] Maitreya, il figlio di Dio verrà
15 ... io sono il figlio del vero Dio, io (sono)...»
16 ... il regno e il po[polo] *sic*
17 l'e[l]letto ...

[*uerso*]
1 ... agli eletti[9]
2 ... i grandi di *plur.* ...
3 ... diverranno eletti.
4-5 Egli avrà trovato la Fortuna[10] della Sofia[11] del Div[ino] [Pr]o[feta]. Pertanto

6 questo figlio del diavolo, il falso Maitr[eya],
7 così parlerà agli eletti:
8-10 «Fino ad ora avete atteso, dicendo che il Figlio di Dio, il Buddha Maitreya, sarebbe venuto. Ora io, io sono
11-4 il Figlio del Vero Dio, che ha chiamato e raccolto tutto il popolo. Veneratemi! Credete in me dicendo (che io sono) il Vero Maitreya. A me
15-7 appartiene il [p]aradiso. Io sono il [Figlio del] Vero Di[o] ... Mani[xayos][12]»

[Ed. princeps: Le Coq, *Türkische Manichaica*, I, pp. 5-6 e tav. I. Nuova ed.: van Tongerloo, *The Antichrist*. Ved. anche Wilkens, *Katalog*, p. 213 n. 210.]

RIVELAZIONE E PROFETOLOGIA

Non esiste complesso di elementi fondamentali che appaia, nel suo intreccio, elaborato in maniera altrettanto simile in differenti sistemi religiosi e in aree diverse, quanto quello di «salvatore», «profeta» e «taumaturgo». È inoltre necessario sottolineare il convergere di interpretazioni e modi di pensare buddisti, cristiani e manichei non soltanto sulle definizioni e le caratteristiche dei messaggeri divini e dei profeti di ciascuna religione, ma, logicamente, anche – ove si paragonino i ruoli taumaturgici nella prospettiva della rivelazione e della funzione soteriologica – sulla natura stessa del divino o sulle sue espressioni. Poiché i *corpora* di testi medio-iranici e antico-turchi provenienti dall'Asia centrale hanno in particolare conservato testimonianze primarie delle tre religioni universali appena menzionate, si possono trarre dai loro testi e dalle loro produzioni artistiche informazioni assai preziose su questo tema[1].

Nei testi manichei antico-turchi, che rivelano innegabilmente un substrato gnostico, è evidente come il ricorso all'intervento del taumaturgo sia determinato da mancanza di conoscenza e da ignoranza pura e semplice[2].

[1] La venerazione verso i santi guaritori (non solo in passato, ma anche nel buddismo e nel cristianesimo contemporanei), molto diffusa a livello popolare, presenta varie sfaccettature oggetto di indagine sociologica. Questa esperienza interiorizzata estremamente diffusa è onnipresente nella prassi rituale e religiosa quotidiana, ma i suoi fondamenti posseggono un carattere più profondo rispetto a quanto lo studioso possa osservare a prima vista.

[2] Nel manuale di confessione, *Xuāstuānift*, viene affermato esplicitamente che, a causa della seduzione del nostro intelletto e dei nostri pensieri da parte del principe delle Tenebre, Abriman, «noi siamo diventati ignoranti e sciocchi» (*Xuāstuānift*, Sezione I C, linea 20); inoltre possiamo commettere peccati contro gli Eletti che so-

In un *excursus* didattico-esegetico sulle attività e la natura arcontica di desiderio, lussuria e concupiscenza demoniaci, convergenti nella figura di Āz, il documento manicheo in antico-turco T II D 173d/r/6-10[1] afferma: «Per quanti medici possano venire con le loro erbe, non saranno in grado di curarlo[2]. E radunando tutti i maghi, essi non si riavranno affatto; saranno incapaci di procreare». Questi maghi[3] e stregoni si incontrano nel fondamentale frammento manicheo antico-turco incentrato su un precursore di Mani: Zarafuštra[4].

Nel testo manicheo antico-turco T II D 171[5], notevole sotto

no caratterizzati da una purezza incorrotta (come esponenti della essenza della Religione e della Chiesa, naturalmente) e che agiscono realmente come redentori delle particelle di luce imprigionate nella scura materia ilica. Questa purezza, resa in antico-turco manicheo con *ariγ* (p. es. Le Coq, *Türkische Manichaica*, I, p. 28, 17; p. 33, 24 ecc.), è l'equivalente di καθαρός nel *corpus* manicheo greco. Il tema ricorre con frequenza negli inni manichei cinesi, p. es. nell'espressione «*Nirvāṇa*, la terra del Regno Puro» (119), dove riguardo al dominatore si afferma che «il re della mente è chiaro e puro» (9a). Un analogo concetto di purezza si riscontra nelle nozioni buddiste di *ching-t'u*, la «Terra Pura» (che può essere identificata anche con la Mente Pura, cfr. il *Trattato* cinese, q.v.) collegata al culto del Buddha Amitāyus (Vita Senza Limiti/Infinita) – Amithābha (Luce/Radiosità Illimitata/Infinita) e già connessa con σοφία saggezza e νοῦς mente. Non è una coincidenza che i *buddhakṣetra*, «Terre di Buddha», abbiano grande importanza nel *Vimalakīrtinirdeśasūtra*, dove viene evidenziato il loro valore spirituale; esse sono rivelate dal Buddha agli esseri dalla mente pura, gli eletti (capitolo iniziale del *Vim.*). Va sottolineato, inoltre, il legame anche sul piano iconografico fra *bhaiṣajyaguru* e Amitābha.

[1] Le Coq, *Türkische Manichaica*, I, p. 15 e tav. II. Su questo testo, vergato in scrittura uigura, e relativo al peccato e alla procreazione ved. vol. IV. Esso è andato perduto durante la Seconda guerra mondiale, ved. Wilkens, *Katalog*, p. 139 n. 125.

[2] Dal nome antico-turco *ot* «erba, erba medicinale (oppure: velenosa)» è derivato un verbo denominativo *ota-* «(tagliare l'erba) curare con le erbe medicinali», che a sua volta ha costituito la base per la derivazione di un *nomen agentis* deverbativo in *-čï*, *otačï*, «medico», da cui il *nomen loci* denominativo in *-lïγ*: *otačïlïγ* «luogo di cura» (ved. nota 1 a p. 237). Nella fase antica dell'antico-turco il *nomen agentis* passò come prestito in mongolo come *otaci(n) (/-u-/)*, ved. Lessing, *Mongolian-English Dictionary*, p. 625a.

[3] *Qam*.

[4] Ved. p. 239.

[5] Nuova segnatura: MIK III 198; colonna destra del *verso*; ed.: Le Coq, *Türkische Manichaica*, I, p. 27; per il contesto ved. van Tongerloo, *Dict.*, p. 168 e Wilkens, *Katalog*, pp. 137-8 n. 124. In questi complessi monastici vivono i puri Inviati di Luce (*b-/ frištï*) (ved. p. 267 e la nota 10 a p. 496), rappresentati su questa terra dai membri della gerarchia ecclesiastica caratterizzati anche dall'epiteto «forte» (partico = medio-persiano *'spsg'n zwrmnd'n* [*ispasagān zōrmandān*], cfr. Henning, *Beichtbuch*, pp. 28, 349-50). Questi messaggeri divini sono definiti «coraggiosi» nel frammento manicheo antico-turco T I D 3 + Ch/U 6618 (ved. Wilkens, *Katalog*, p. 270 n. 295). I suoi editori, A. von Le Coq e poi P. Zieme (*Manichäisch-türkische Texte*, p. 54 l.

molto aspetti, si afferma: «(Il suo nome è noto ovunque...) (nel)la residenza del Noûs divino, (ne)l luogo di purificazione degli elementi divini, (nel)le abitazioni dei puri, forti Inviati di luce – nei puri monasteri di luce»[1].

In quest'ottica va messo in evidenza un altro parallelismo fra le tre maggiori religioni dell'Asia centrale preislamica (buddismo, cristianesimo e Manicheismo) relativo alla definizione delle loro dottrine, dei loro insegnamenti e della conoscenza divina come medicina o ambrosia. Si hanno attestazioni sia in sogdiano buddista (p. es. nel *Buddhadhyānasamādhisāgarasūtra*[2]) sia in uiguro buddista per «rimedio» o «medicina»[3]. La metafora del nettare è attestata in sogdiano buddista (*nōš*)[4] e in maniera per noi interessante nell'espressione sogdiana cristiana «vita ambrosia» (*nōšc ẓ'wānē*) per «vita eterna». Anche in uiguro manicheo esiste *nōš*; cfr. p. es. l'espressione «la conoscenza divina che è più dolce dell'ambrosia» (*nōš tataglag*)[5].

513) trascrissero come prima parola *yugut*, ma esso può essere interpretato come prestito meccanico dal sogdiano manicheo *yāxē frēštē* «coraggiosi inviati», reso in antico-turco manicheo con *yagzı friiti+lär*.

[1] Cfr. van Tongerloo, *Diss.*, p. 168 sgg; Id., *In a Manichaean Monastery*, I, «AOB» VII 1992, pp. 239-48. I monasteri costituivano la residenza sublunare del *nom qutī* d'equivalente, in antico-turco, del *Nous* manicheo, sul quale ved. A. van Tongerloo – J. van Oort [edd.], *The Manichaean* NOYΣ. *Proceedings of the International Symposium organized in Louvain from 31st July to 3rd August 1991* [Manichaean Studies 2], Louvain 1995). Il *Nous* è designato altrove come medico, p. es. nelle testimonianze manichee occidentali la Luce-*Nous* è chiamata il «medico delle anime» (così nel salmo copto del *Bēma* CCCXXXIX). È interessante osservare che per indicare il luogo di purificazione degli elementi viene utilizzato il termine tecnico di dèi *mardavpant*. Inoltre l'antico-turco manicheo *otačïlïg* «il luogo della purificazione», lett. «luogo di cura» rimanda all'espressione avestica zoroastriana *gaoδāitīmča baēšazyąm* «la salubre dimora dei bovini». In questi complessi monastici risiedono gli Inviati di Luce.

[2] «Il concetto del pensiero del Buddha è ritenuto un gran nettare e un giovamento e un beneficio per gli esseri viventi. Questo *samādhi* di considerazione del Buddha è tenuto in conto proprio come un buon rimedio e una medicina», cfr. D.N. MacKenzie, *The Buddhist Sogdian Texts of the British Library* (AcIr 10), Leiden-Téhéran-Liège 1976, p. 67.

[3] Rispettivamente *'nwrh* e *βyc'kh*. Per l'*odor sanctitatis* ved. van Tongerloo, «An Odour of Sanctity», pp. 245-56. Esso è una delle caratteristiche principali della medicina divina della Vera Legge come espressa p. es. nel *saddharma-puṇḍarīkasūtra*, il *sūtra del Loto*, cfr. *dharmabhaiṣajya*. È interessante il termine tecnico sogdiano buddista per *bhaiṣajyaguru*: *'nwr'n mwc'k*.

[4] MacKenzie, *The Buddhist* cit., pp. 114 e 188b.

[5] Le Coq, *Türkische Manichaica*, I, p. 26.

Data la sua natura fondamentalmente gnostica, la dottrina manichea ritiene che la medicina paradisiaca abbia come effetto il risveglio del credente dall'ignoranza, come sostenuto negli inni cinesi[1] e nei salmi copti[2]. È descritta, pertanto, giustamente come «l'acqua della memoria» nel *Salmo* CCXLVIII a Gesù[3].

Per quanto riguarda l'evocazione e l'analisi della *successio apostolica*, cioè i principali precursori di Mani, gli Inviati-Profeti-Apostoli Buddha, Zaraθuštra e il Gesù storico presenti nei *corpora* greco, copto e specialmente medio-iranico e cinese, ved., oltre alle pp. 239-40, vol. I, p. XLV con nota 1[4].

[1] Tsui, *Mo Ni Chiao*, p. 183, 79c-d.
[2] Cfr. i *Salmi degli erranti* (*Sarakôtôn*): «Ecco, la cassetta di medicine del medico sanerà le tue ferite» (Allberry, *Psalm-Book*, p. 163 ll. 23-4 e p. 178 ll. 28-9) e vol. II, pp. 55-134.
[3] Allberry, *Psalm-Book*, p. 57 l. 20.
[4] Ved. anche vol. I, pp. 146 sgg., 378 sgg.

LA TRIADE ZARAΘUŠTRA, CRISTO E MANI

Nel corso della seconda spedizione prussiana nel Turkestan orientale, furono rinvenuti a Qočo alcuni frammenti di un manoscritto antico-turco parzialmente[1] redatto in caratteri manichei; esso conteneva probabilmente una storia oppure una descrizione degli Inviati manichei. Il piccolo frammento U 63 (TM 170) non solo fa implicitamente riferimento a tre profeti, ma il pio scriba menziona (in una postilla) che Mani visse sessant'anni su questa terra.

(U 63) *I tre profeti*

[*recto*]
1
2 egli apparve[2]. I dodici
3 tipi di speciali e meravigliosi
4 Segni[3] egli mostrò. La pura[4]
5 dottrina[5] dei magi[6] egli stabilì.
6 Vištāspa[7] fu imprigionato e confinato[8]
7 sei giorni, sei notti ...

(Sul margine sinistro in scrittura uigura): Le sue[9] [(buone?) [az]io[ni][10]
(Sul margine sinistro in scrittura manichea): Sess[anta anni][11]
(Continua a riga 8 del *recto* [sottosopra!]): sulla ter[ra][12] egli[13] [(=Mani) visse.

[*uerso*]
1-2 ... egli si degnò [di dire]: «La carne dell'amabile agnello
[senza difetto e senza peccato, mangiatela!
3 (ma) non spezzate le ossa»[14].
4 (Così) dicendo, ai suoi discepoli[15] i (dieci) Comandament(i)
5 egli diede e i (tre) Sigilli[16], che per voi,
6 che appartenete alla F[a]miglia dei Sag[gi][17], (sono) la
[raccolta[18],

[Ed. princeps: Le Coq, *Türkische Manichaica*, III, p. 39 (segnatura antica TM 170), cfr. van Tongerloo, *Diss.*, pp. 177-8*; Wilkens, *Katalog*, p. 78 n. 51.]

BUDDHA E L'INDIA

Del rapporto tra buddismo e Manicheismo testimoniano: 1. un ristretto numero di termini tecnici di ambiente indiano, appartenenti in particolare alla sfera religiosa buddista, molto bene adattabili ai concetti manichei; 2. l'«adattamento» di concetti buddisti a quelli manichei; 3. l'uso, nel *corpus* manicheo, di modelli letterari originariamente appartenenti ai testi buddisti; 4. l'uso di modelli iconografici buddisti nell'arte manichea (miniature, bandiere dei templi, ecc.)[19]. Anche in antico-turco esistono termini di origine non-indiana derivati dai buddisti iranici. I Manichei usavano elementi del mondo buddista indiano che furono incorporati nei testi tocari, buddisti antico-turchi e manichei medio-iranici.

Non solo la persona del Buddha storico, come precursore e profeta, ma anche i suoi insegnamenti, ancor più di quelli di Zarathuštra, sono di grande importanza per la comprensione del sistema manicheo. Il Manicheismo tuttavia non si limitò a prendere in prestito elementi dal buddismo e dallo Zoroastrismo, ma influenzò entrambi i sistemi, anche se più il primo che il secondo.

Le affinità tra Manicheismo e buddismo si riscontrano nei testi manichei cinesi e medio-iranici[20], e in alcuni frammenti manichei antico-turchi.

Il nome proprio del fondatore della Religione della Luce è preceduto da *mār(ō)*[21] (*dominus* [*meus*]) nelle fonti medio-iraniche[22], raramente in quelle antico-turche[23]; in questa lingua è preponderante

l'epiteto Buddha, *burxan*[24], in combinazione con Mani[25]: «Mani il Profeta», *mani burxan*[26], «il divino[27] Mani, il Profeta», *t(ä)ngri mani burxan*[28], o «mio Padre[29], Mani il Buddha Profeta», *qangïm mani burxan*[30]. Ciò indubbiamente è dovuto, nella prospettiva delle missioni, al desiderio di compiacere il pubblico buddista alla stessa stregua di come vennero usati, nel contesto di attività missionarie in ambienti cristiani più occidentali, i riferimenti al Paraclito o la presentazione di Mani come apostolo di Gesù Cristo.

Persone incluse nella (catena della) profetologia manichea, e che sono ritenute i predecessori di Mani, possiedono pure il titolo di Buddha (*burxan*)[31]: *mšïxa burxan* (Gesù)[32], *xunox burxan* (Enoch)[33], *zrošč burxan* (Zaraθuštra)[34]. Buddha stesso è riconosciuto come un profeta non solo nelle fonti manichee centro-asiatiche, ma anche nei testi primari e secondari vicino-orientali e occidentali[35].

In medio-iranico sono attestati sia il Buddha Śākyamuni storico sia il Buddha Maitreya escatologico[36]; in antico-turco manicheo si incontra il primo nel titolo di un libro e in un frammento che potrebbe appartenere allo *Xuāstwānīft*[37]. D'altro canto si sono conservati nella letteratura didattica testi incentrati sulla vita di Buddha, Ānanda, *anant*, o Sumāgadhā, *sumay(a)dï*[38].

L'immagine di Buddha il Medico[39] ha goduto di un'immensa popolarità in Asia centrale e nell'Estremo Oriente non solo in passato, ma ancora oggi[40]. Nel Manicheismo come nel buddismo (e nel cristianesimo), la compassione[41] è prerogativa di alcune figure principali: nel buddismo Avalokiteśvara e Amitābha[42]; nel Manicheismo il Padre di Grandezza e i diversi profeti[43].

Soprattutto buddismo e Manicheismo hanno in comune la struttura triadica *bhaiṣajyaguru*; inoltre *jih-kuang-pien-chao p'u-sa / sūryaprabha-sūryavairocana* e *yüeh-kuang-pien-chao p'u-sa / candraprabhacandravairocana* possono facilmente essere identificati come Gesù-Mani circondati da divinità solari e lunari che raccolgono e contengono la luce[44].

Circa un quarto della terminologia buddista nei testi manichei antico-turchi era costituita da lemmi iranici, il che prova l'importante *status* dei missionari iranici, soprattutto buddisti sogdiani. Dobbiamo quindi dividere le testimonianze buddiste antico-turche nel Manicheismo in due categorie[45]. La prima comprende le testimonianze iraniche. Benché il partico usi il termine genuinamente medio-iranico *z'dmwrd*, letteralmente «vita-morte»[46], i sogdiani manichei impiegavano *āžun*[47], che divenne un prestito in antico-turco, dove venne usa-

to in testi buddisti e manichei, nei quali *ažun* significa «modo esistenziale; durata della vita, esistenza, rinascita»; d'altro canto, l'antico-turco *ažun* è comunemente usato nel suo significato di base, «esistenza», p. es. *közünür ažunta*[48] «nell'esistenza presente (lett.: visibile)»; mentre è attestato con accezioni diverse nel *Grande Inno a Mani*[49]. La prima riga di questo inno potrebbe essere stata ripresa direttamente da uno scritto buddista: Mani è chiamato «la speranza dei cinque modi dell'esistenza»[50].

La trasmigrazione dell'anima nelle cinque *gati* è menzionata nel *Trattato* manicheo[51] ed è formulata in antico-turco come *biš ažun* corrispondente al sanscrito *pāñcagati* e al cinese *wu-ch'ü*[52]. Esiste, inoltre, una endiadi turco-sogdiana *toγun ažun*[53] «rinascita». È significativo, comunque, che i Manichei turchi facessero uso della stessa espressione per rendere i loro concetti di «rinascita» (non necessariamente indotti nel Manicheismo come risultato di contatti con i buddisti) dei quali, come già affermato, il *Grande Inno a Mani* ci fornisce una *interpretatio manichaica*. È degno di nota anche l'adattamento del concetto degli stati di crescita e declino dell'esistenza[54].

Un altro esempio importante è *tamu* «inferno»[55] preso in prestito dal medio-iranico occidentale, tramite il sogdiano, dove il termine ricorre in testi cristiani, buddisti e manichei. Esso è stato utilizzato anche dai musulmani, classificandosi così tra gli sparuti resti preislamici con connotazione religiosa della *ǧāhiliyya* che poté sopravvivere in una veste islamica[56] – corrispondendo così a *ǧehennem*. L'uso di *tamu* come termine tecnico proprio del Manicheismo è importante. In alcuni testi manichei antico-turchi si trova o in riferimento o in diretta relazione con il regno delle tenebre e il suo esponente, la ὕλη. In questo *corpus* sembra esserci una predilezione per l'ottavo inferno, chiamato *avīci*[57].

Gli Uiguri manichei usavano metafore come *ärdini* (< *ratna*) «gioiello», *čintaman* (*cintāmaṇi*) «cintāmaṇi(-gioiello)» o *važir / -č-* (< *vajra*) «diamante, fulmine»; e nelle parabole sono attestati *bram(a)n* (< *brāhmaṇa*)[58]. Il terrificante inferno Avīci entrò anche nel *corpus* manicheo (*avīš*), come il caotico mare Samudra, *s(a)mutri*, dove le passioni sono vorticose come la ἄτακτος κίνεσις, o come la montagna centrale Sumeru (*sumir*).

Un ulteriore punto di contatto tra buddismo e Manicheismo è l'identificazione del Paradiso di Luce con il *nirvāṇa*: manicheo antico-turco *nirvan*[59] (cfr. partico *nybr'n*, sogdiano manicheo *nyrb'n*). Un termine tecnico di grande rilievo presente sia in frammenti medio-ira-

nici sia antico-turchi manichei è il partico *pnyhr'n*, che diventò un prestito in antico-turco manicheo come *(p-/) f(a)rnihran* (infine dal sanscrito *parinirvāṇa*), usato per descrivere l'ascesa e la definitiva redenzione degli Eletti e di Mani in particolare. Gli inni al *parinirvāṇa* avevano un ruolo preminente nelle feste manichee, soprattutto in quelle celebrate in occasione delle cerimonie del *Bēma*[60]. In alcuni testi antico-turchi *sansar* «il cerchio delle rinascite» è usato come prestito.

D'altro canto alcuni termini tecnici connessi con la prassi religiosa del Manicheismo hanno le loro origini nel buddismo indiano, come *śikṣāpada* – antico-turco manicheo *č(a)xšap(a)t* e *č(a)xšap(a)t ay* – «precetto morale», *buyan*(+ *čï'/lïγ*) (< *puṇya*) «merito», il termine tecnico per «inno»: *p- / bašik*, o *uusantï* «digiuno». L'importanza del buddismo è provata anche dall'influenza sulla vita commitaria manichea: «eletto» *(a)rxant* (< *arhant*)[61].

(U 0046) *Due signore buddiste in vesti manichee*

[*recto*][62]

1 Se egli è soddisfatto (di lei), questa ragazza
2 non sarà adatta ad altri uomini.
3 Mio Signore[63], ella sarà benefica per voi. Prendi Anvām[64]
4 come moglie. Se ti stabilisci
5 con la gioia di tutti,
6 ciò sarà estremamente bello.[65] Voi due
7 diventerete belli come
8 il Dio Sole[66] (che) su questo mondo
9 sorge, e con la sua propria luce
10 diffonde splendore per tutti. E
11 Anvām sarà come
12 la bella vegetazione fresca dell'estate,
13 [t]utti i tipi di fragrante[67]
14 [...] che nella [f]reschezza
15 [...] sole (*oppure*: giorno).

[*verso*]

1 Guarda attentamente [A]nvām.

2 A causa tua ella è venuta, ella ama
3 te con tutto il cuore.
4 °° Mio Signore, se ti
5 degni di diventare suo marito,
6 allora Anvām sarà tua moglie.
7 °° °° Inoltre, il divino messaggero,
8 il Buddha si degnò di parlare a Sumnay(a)di[67]
9 come segue: «°° Questo discorso
10 che io ti faccio, tu devi ascoltar(lo)!
11 Una parabola[68] io narrerò (a te). Anticamente,
12 in tempi andati, esisteva una grande
13 città. Tutto [...]
14 per buoni, completa [...]
15 era °° [...

[Ed. princeps: Le Coq, *Türkische Manichaica*, III, pp. 10-1 (antica segnatura T II D 172a), van Tongerloo, *Diss.*, pp. 177-8*, Id., «Two Manichaean Ladies», in Id. (ed.), *Iranica Selecta. Studies in honour ... W. Skalmowski*, Turnhout 2003, pp. 257-62 e 281-2, tavv. I-II; Wilkens, *Katalog*, pp. 99-100 n. 81.]

(MIK III 201 I) *La leggenda di Barlaam e Josaphat*

Nella prima monografia di testi antico-turchi manichei pubblicata a Berlino (un anno dopo la pubblicazione dell'ampio manuale confessionale *Xwāstwānīft*[69]), Albert von Le Coq presentò agli studiosi frammenti di enorme interesse, tra i quali quello che ci accingiamo a esaminare.

Benché conservi in antico-turco solo una pagina di questa storia, esso è di primaria importanza per diverse ragioni, in particolare per la trasmissione di testi e motivi buddisti nelle scritture cristiane (canoniche) e islamiche (esoteriche).

Mani e gli scrittori manichei utilizzarono, anche trasformandoli, temi, motivi, storie didascaliche ed esegesi filosofico-teologiche, appartenenti ad altre culture contemporanee e passate o ad altri sistemi religiosi. Troviamo infatti tracce di Esopo o del *Pañcatantra* in sogdiano oppure antico-turco[70]. Sotto questo aspetto i Manichei rappre-

sentarono un veicolo per la trasmissione di materiale, non solo letterario, sud- ed est-asiatico all'Occidente e viceversa.

Data l'eccezionalità della testimonianza contenuta in questo manoscritto antico-turco manicheo, ci si concentrerà in particolare sulla origine e la diffusione dei motivi presenti in questo testo; in primo luogo, però, è necessario menzionare alcuni elementi riconducibili alla cornice generale dell'enorme *corpus* di tradizioni religiose e letterarie vicino-orientali ed europee di Barlaam e Josaphat. Secondo le tradizioni cristiane, dopo un primo tentativo dell'apostolo Tommaso, essi convertirono l'India al cristianesimo. Josaphat (*Būdāsaf* ~ *Yūdāsaf*, cioè *Bodhisattva*), il figlio di Abenner (Ganaysar), il re indiano pagano di Kapilavastu (Sūlūbaṭ) che perseguita i cristiani, diverrà un grande re, ma il suo regno non sarà sublunare come profetizzato da uno dei cinquantacinque astrologi presenti alla festa del suo compleanno. Nel corso delle sue esplorazioni della realtà, celatagli nell'infanzia, il giovane Josaphat si confronta con la sofferenza e la morte del presente. Per mezzo di parabole il santo eremita Barlaam (Bilawhar), il saggio proveniente da Ceylon (Sarandīb), istruisce il giovane principe riguardo all'effimera natura di questa terra e al lodevole modo di vivere ascetico e lo battezza, benché alcuni stregoni pagani tentino di traviarlo in molti modi. Infine anche Abenner si converte. Barlaam e Josaphat vivono da eremiti e asceti in reclusione e le loro reliquie opereranno molti miracoli[71].

Nonostante siano trascorsi centocinquanta anni dalla scoperta dei testi e dei frammenti premedievali dell'Asia centrale e meridionale e importanti manoscritti medievali europei e vicino-orientali, allora inediti, siano stati resi noti, non v'è accordo riguardo all'origine precisa, alle esatte modalità di trasmissione o all'interdipendenza della letteratura primaria disponibile del «*corpus* di Barlaam».

Va ricordato, in primo luogo, Marco Polo, che nel capitolo 155 del *Milione*[72] intitolato «Dell'isola di Scilla [Ceylon]» descrive la vita di Sergamo Borghani (Sergamo = Śākyamuni; Borghani = Burxan[73]) cioè Śākyamuni Buddha, che contiene tratti della storia di Barlaam e Josaphat[74]. Benché già Diego do Couto, un indicopleuste[75] portoghese del XVII secolo, avesse notato alcune somiglianze fra le vite di Josaphat e di Buddha, fu la traduzione francese del *Lalitavistara*[76] di Ph.É. Foucaux nel 1849 che costituì la base per il libro di Barthélémy de Saint-Hilaire sul Buddha[77]; a quest'ultimo si ispirò in quello stesso anno F. Liebrecht (1860)[78], mentre É. De Laboulaye (già nel 1859) era giunto alle stesse conclusioni nella revisione della raccolta di *Ana-*

dāna di Stanislas Julien. Essi collegarono il famoso romanzo greco attribuito a Giovanni Damasceno al buddismo, concludendo che la vicenda di Josaphat era quella cristianizzata del Buddha, quindi, una versione modificata della grande rinuncia di Buddha[79].

La discussione incentrata sull'originalità del testo greco venne inaugurata da H. Zotenberg nel 1885-86 e nel giro di due decenni vennero pubblicati contributi di rilievo di studiosi tedeschi (E. Kuhn, F. Hommel, N. Weisslovitz) e russi (il barone Viktor Rosen, S. von Oldenburg, N. Marr per le differenti versioni georgiane del *Balavariani*) basati soprattutto su testi islamici da poco acquisiti. Fu fondamentale anche l'apporto del materiale arabo ed ebraico, rispettivamente il *Kitāb Bilawhar wa Būdāsaf* e il testo di Ibn Ḥasdāy («Il libro del figlio del re e del saggio» [*šāhzāda wa ṣūfī*], del 1200 circa). Inoltre nel 1888 S. von Oldenburg scoprì a Londra una traduzione persiana[80] di Ibn Bābūya e in quello stesso anno venne litografata l'edizione di Bombay del testo arabo. Oltre a ciò i nuovi ritrovamenti delle spedizioni prussiane nel Turkestan cinese aprirono nuove prospettive, nonostante i pochi frammenti disponibili: (a) un foglio di un testo antico-turco manicheo, (b) frammenti neo-persiani di fase antica che vennero pubblicati solo parzialmente[81].

La scoperta della lunga versione georgiana (ms. del patriarcato greco di Gerusalemme 140) nel 1956 confermò l'ipotesi della sua anteriorità rispetto alla versione greca già sostenuta dal barone von Rosen settanta anni prima e accolta dal famoso studioso bollandista P. Peeters (contro F. Dölger)[82]. Benché il primato delle testimonianze arabe rimanga incontestato, devono essere chiariti molti dettagli, specialmente le relazioni fra le eterogenee fonti arabe[83]. A questo scopo si propongono la seguente catena di trasmissione e una stratigrafia:

(I) il livello più antico: vari testi biografici buddisti;

(II) i frammenti manichei (fondati sui testi buddisti);

(IIIa) gli antichi testi poetici classici persiani (frammenti);

(IIIb) il materiale arabo più antico (testi, selezioni e adattamenti della versione araba originale perduta, tradotti dal medio-iranico occidentale);

(IVa) il libro ebraico;

(IVb) la prima «Vita» georgiana (primo testo parzialmente cristianizzato);

(Va) la seconda versione georgiana, il «Libro della saggezza»;

(Vb) il testo greco completamente cristianizzato di Barlaam e Joasaph attribuito a Giovanni Damasceno, che rappresentò il punto di

partenza per le traduzioni in armeno, arabo-cristiano, latino e altre versioni vicino-orientali ed europee.

(1) Il nucleo della compilazione di Barlaam risale essenzialmente a motivi indiani attestati nei *Jātaka*, nel *Buddhacarita* o nel *Lalitavistara* di Aśvaghoṣa, ma nessun prototipo esatto è disponibile.

(2) Furono le spedizioni tedesche a Turfan che gettarono nuova luce sulla tradizione esoterica di Barlaam quando Albert von Le Coq pubblicò il frammento antico-turco manicheo che viene presentato qui di seguito. Dopo più di quattro decenni di silenzio, il grande iranista W.B. Henning rese noti i frammenti medio-iranici di questo contesto, che non è stato ancora del tutto chiarito[84]. Il suo genio identificò un testo frammentario scritto in alfabeto manicheo e contenente la più antica composizione poetica in persiano classico (in 27 distici, probabilmente scritta in metro *ramal*)[85] che menzionava *Bylwhr* e *Budysf*; essa, che risaliva all'epoca di Rūdakī (prima metà del X secolo), riporta alla mente la composizione in versi più antica di un secolo di Abān al-Lāḥiqī[86]. Poiché non esiste alcun legame diretto con il testo studiato qui, il posto di Buzurğmihr nel *corpus* di Barlaam verrà discusso altrove[87].

(3) Le tradizioni islamiche. Nel primo periodo abbàside si sviluppò un'immensa attività di traduzione, soprattutto dall'iranico, e molto materiale non islamico eterodosso venne adattato o inserito nelle più ortodosse dottrine islamiche concepite, sviluppate e redatte in quell'epoca.

La più antica versione araba[88] del *corpus* di Barlaam dal medio-iranico occidentale – fonte per tutte le altre versioni non- e post-manichee – sfortunatamente è andata perduta, ma il *Fihrist* di Ibn al-Nadīm cita il *Kitāb Bilawhar wa Yūdāsaf (Būḏāsaf)*, il *Kitāb Būḏāsaf (Būdāsaf) mufrad*, e il *Kitāb al-Budd*. Questo materiale fu elaborato in forma poetica (*qaṣīda muzdawiğa*, cioè distici in metro *rağaz*) da Abān (b. ʿAbd al Ḥamīd) al-Lāḥiqī, ricordato nello stesso *Fihrist*, ma anch'esso perduto[89]. Il *Kitāb Būḏāsaf mufrad* è noto grazie al *Nihāyat al-arab fi aḫbār al-Furs wa l-ʿArab*[90] (e nella seconda parte del testo di Bombay). Il *Kitāb Bilawhar wa Yūdāsaf (Būḏāsaf)* e il *Kitāb al-Budd* sono riuniti in una versione Ismāʿīlī. Nell'anno dell'egira 1306 (1888-1889) l'edizione di Bombay del *Kitāb Bilawhar (wa Būḏāsaf)* venne litografata. Il manoscritto di questo libro fu conservato dalla società indiana Ismāʿīlī[91]. Il testo di Bombay è noto anche grazie ad altri due manoscritti: il «Riassunto» di Halle (D, D.M.G.) (vale a dire il primo di tre *muḫtaṣar*)[92] (originariamente appartenente alla biblioteca Dru-

ze), e l'«Epitome» del Cairo appartenente alla sezione *Aḫlāq* della collezione Taymūriyya[93]. L'autore sciita (Abū Ǧa'far) Ibn Bābūya (al-Qummī Ṣadūq), attivo nel X secolo, tradusse e adattò anche la versione originale araba quando la incorporò nel suo *Kitāb ikmāl al-dīn wa-itmām al-ni'ma fi iṯbāt al-ġayba wa kašf al-ḥayra*[94]. La sua versione è di grande importanza per il confronto con l'edizione di Bombay, poiché l'autore aggiunse almeno tre storie, una delle quali conteneva rimandi diretti ad altre versioni islamiche, oltre che al frammento antico-turco manicheo. È utile, in questa prospettiva, consultare il testo di Ibn Bābūya incluso nella secentesca enciclopedia sciita (Safavide) *Biḥār al-anwār* di Muḥammad Bāqir al-Maǧlisī[95], che ne inserì una traduzione persiana nella sua opera sull'etica *'Ayn al-ḥayāt*[96].

Nel libro II, lettera 8 e nel libro IV, lettere 3 e 7 (*risāla*, plur. *rasā'il*) dei Confratelli Puri (Iḫwān al-Ṣafā') si trovano numerose citazioni dal cielo di Barlaam[97]. La lettera 7 è di particolare interesse sia perché ispirò Ġazālī, sia perché presenta un parallelo con il testo antico-turco manicheo. Benché esistano dei paralleli nell'*ādāb* di Buzurǧmihr (tradotto da un originale pahlavi conservato, l'*Ayādgār-i Wuzurgmihr*[98]) citato nel *Kitāb Ǧāvīdān Ḫirad*[99], è ancora necessaria un'approfondita ricerca sui suoi legami con la letteratura medio-persiana. Nella parafrasi persiana di Niẓām al-dīn Šāmī[100] (vissuto alla fine del XIV secolo) si riscontra una connessione con il testo antico-turco manicheo. Bisogna ricordare inoltre che al-Baġdādī inserì Yūdāsaf tra i falsi profeti «gnostici» come Bār Daiṣān, Mani e Mazdak e altri[101], ma soprattutto che al-Bīrūnī collocò Būḏāsaf in ambiente sabeo (in compagnia di Enoch o di Ermes Trismegisto) e gli attribuì l'invenzione dell'alfabeto iranico (cfr. Mani e la creazione dell'alfabeto manicheo)[102].

La forma araba Yūdāsaf – Būdāsaf (con *-d-* oppure *-ḏ-*), evidentemente corrotta, è derivata dalle forme originali medio-iraniche (*Bodhisattva* >) sogdiano *Ptwtyspβ* [Būdisaf] > partico *Buδysf* [Būdisaf] con arabo (*y-*) invece di (*b-*) (perché i manoscritti arabi spesso non erano dotati di punteggiatura). Altri testi importanti per la trasmissione in Europa o per le loro rispettive interrelazioni, come le versioni greca, georgiana, ebraica ecc., non possono essere discussi in questa sede.

Il contributo di Ibn Bābūya (morto nel 381 [991] nel suo *Kitāb ikmāl al-dīn wa-itmām al-ni'ma fi iṯbāt al-ġayba wa kašf al-ḥayra*[103], cioè il *Kitāb al-ġayba* (oppure *fi l-ġayba*) [vale a dire del XII Imam] è di fondamentale importanza, benché non risulti evidente la ragione per

la quale egli abbia ritenuto di inserire queste storie in un libro relativo all'«occultamento» di al-Mahdī (al-Qā'im). Trattando della *ta'mīr*, «longevità», del XII Imam, egli contraddice coloro che la negano e dimostra la sua verosimiglianza per mezzo di altri esempi storici profani e religiosi. In generale il suo testo segue quello della versione Ismā'īlī (prologo, prima parte ed epilogo)[104], ma la seconda parte rappresenta un *unicum*. Il principe interroga il saggio riguardo la sua aspirazione di convertire il padre. Bilawhar lo conferma nel suo desiderio e narra tre storie edificanti (*ḥikāyāt*) incentrate sulla conversione dei re e sulla rinuncia al mondo. Mentre le prime due trattano della conversione dei re, la terza storia, di un principe che anela ad abbandonare questo mondo, serve da cornice per quattro metafore contenute nella prima parte (cfr. i quattro incontri del Buddha). Quando suo padre vuole che egli si sposi, egli fugge, ma nel paese straniero dove giunge un altro re desidera che egli prenda in moglie sua figlia. Il principe rifiuta narrando quattro similitudini, storie sconvolgenti che formano la seconda parte della terza storia. La prima delle similitudini racconta di un principe ubriaco che trascorse la notte con il cadavere di una donna[105]; è questa storia che va messa in relazione con il documento antico-turco manicheo. La seconda (che tratta di ladri in possesso di oro, che in realtà si rivela essere un groviglio di serpenti) e la terza (un principe che fugge di prigione) non hanno paralleli buddisti, ma la quarta (su una demonessa *gūl*, cioè *rākyasī*) è ben nota nel *jātaka* 196. Esiste chiaramente una convergenza di due tradizioni simili, la seconda delle quali relativa a un principe che rifiuta di sposarsi nuovamente dopo avere lasciato la sua prima moglie.

La traduzione persiana di Muḥ. Bāqir al-Maǧlisī nella sua opera di etica *'Ayn al-ḥayāt* e un'altra parafrasi persiana del XIV secolo[106] di Niẓāmi al-Dīn Šāmī presentano convergenze e divergenze con l'*opus classicum* di Ibn Bābūya[107].

Il libro IV / 7° *risāla* dei Confratelli Puri (Iḫwān al-Ṣafā') contiene un testo semi-parallelo al nostro frammento manicheo[108], riguardo al quale Henning osservò nel 1945 che ne esiste un riferimento persiano nel *Kīmiyā-yi sa'ādat* di Ġazālī[109]. Il suo testo venne ispirato molto probabilmente da quello degli Iḫwān al-Ṣafā'.

Il testo antico-turco manicheo è un foglio molto ben conservato (vergato in caratteri manichei), appartenente a un pacco di numerose pagine dello stesso libro[110], che venne scoperto durante la seconda spedizione tedesca nel Turkestan orientale nella rovina «manichea»

K a Qočo. Esso è importante non solo perché si ispira a storie della vita del Buddha (apocrife e attualmente perdute), ma anche perché si adatta perfettamente all'essenza gnostica del pensiero manicheo, un'eco della quale è presente negli *Atti di Giovanni*. Questo importantissimo testo cristiano apocrifo, era ben noto, studiato e utilizzato dai Manichei occidentali, come attestano sia i *Salmi* copti, sia la sua influenza su alcuni documenti greci di Kellis, il sito recentemente scoperto in Egitto[111].

Per tornare alle sue relazioni con il buddismo, va osservato che, benché non sia noto alcun prototipo diretto del testo manicheo antico-turco presentato qui, alcuni dei suoi motivi non sono ignoti alla letteratura buddista. Infatti, quando si combinano fra loro numerosi motivi trasmessi, è possibile risalire al prototipo perduto.

In questa ottica è necessario prendere in considerazione il materiale buddista antico, come alcuni testi del *Vinaya* dei Mūlasarvāstivādin[112], che descrivono e illustrano dettagliatamente le regole dei monaci per mezzo di storie edificanti. Così nel *Saṃghabedavastu*[113] sono conservate la storia di Ṛṣi, che si innamorò del cadavere di una donna, ma che quando ritornò e vide che il corpo era già in decomposizione, il suo desiderio si spense; e la storia della bella Suprabhā, *alias* Subhadrā.

Il testo antico-turco, del quale, come si è detto, si conserva una sola pagina, narra una storia[114] che è anche di natura didattica ed edificante.

Problematica è la relazione tra i Catari e il ciclo provenzale di Barlaam, la cui antica attestazione non va comunque ignorata[115].

Il testo antico-turco manicheo contiene motivi tipici del pensiero gnostico. Vanno segnalati in particolare i seguenti temi: (a) ebbrezza e ignoranza = inconsapevolezza della vera esistenza; (b) lo *status* del corpo fisico, la sua decomposizione e transitorietà; (c) il vestito vecchio e quello nuovo = l'Uomo Vecchio e l'Uomo Nuovo; (d) la sobrietà, il guardare a sé = il momento dell'introspezione e il desiderio della vera esistenza; (e) l'alba = l'illuminazione; (f) questo mondo come sotterraneo o tomba d'oblio; (g) la nausea crescente e la fuga = l'anelito di redenzione; (h) la pozza = la pulizia della sporcizia di questo mondo e la distruzione dell'abito dell'Uomo Vecchio, ecc. Maggiori dettagli sulla terminologia gnostica sono attestati nei testi paralleli.

Testo antico-turco manicheo

[*recto*]

«Vedendo [il corpo di una donna], egli così pensò: "Questa è la mia donna"[116]. Entrando in intimità, egli giace con il cadavere[117]. °° E a causa della sua ebbrezza e ignoranza[118], mentre abbracciava eroticamente il cadavere, e aveva un rapporto sessuale[119], egli fu unito al cadavere. A causa della sua violenza, il cadavere si lacerò. °° Che sangue, pus e adipocere[120] che erano nel suo corpo rivoltante, schizzarono e spurgarono violentemente. °° E questo nobile uomo[121] rimase sdraiato nel sangue e nel pus con tutto il suo corpo e le sue vesti, da capo a piedi. A cagione del suo rapporto sessuale e della sua ebbrezza, egli divenne stupido[122] e pensò nella sua mente: "Io sono estremamente felice". °° Subito dopo albeggiò, sorse il sole. °° Questo nobile uomo si riebbe (dalla) sua ebbrezza e dal suo sonno

[*uerso*]

si svegliò. Poi, levando in alto il capo, egli vide[123]. Giaceva all'interno di un monumento funebre[124], un cadavere era disteso sul suo petto. Pus e sangue spurgavano, si volatilizzavano e puzzavano. Egli si guardò. Poi, vedendo che era tutto inzuppato di sangue e dei resti dell'adipocere, fu preso dal panico e (questo) (lo) terrorizzò estremamente. Egli gridò con voce acuta, e nel sudario[125] immediatamente uscì[126] e fuggì. Più correva, più era nauseato mentre vomitava. Sebbene egli avesse (prima) indossato una veste talmente pura[127], la faceva a pezzi così rapidamente, gettandola via, tagliandola, la riduceva in brandelli e li buttava via. A tal guisa[128] egli fuggì e andò via[129]. °° Egli raggiunse uno stagno. °° Allora si gettò in quello stagno, si lavò e si purificò.»

[Ed. princeps: Le Coq, *Türkische Manichaica*, I, pp. 5-7 (vecchia segnatura T II D 176) e tav. I, cfr. van Tongerloo, *Diss.*, pp. 213-9*, e Wilkens, *Katalog*, pp. 50-1 n. 21.]

Versione araba 1: Ibn Bābūya[130]

(Il Giovane) gli rispose: «(...) se tu vuoi, ti narrerò una storia, o Re».

(Il Re) disse: «Prego, fa' pure».

E il Giovane disse: «Si dice che un certo re avesse un figlio. Il figlio aveva amici che prepararono per lui un pranzo a cui lo invitarono. Egli andò con loro ed essi mangiarono e bevvero fino a che si ubriacarono e caddero addormentati. Ma il principe si svegliò nel cuore della notte. Ricordò sua moglie[131] e uscì, tornando a casa sua, senza svegliare alcuno di loro[132]. Mentre era per strada le bevande ebbero il loro effetto su di lui. Egli vide una tomba[133] per strada e pensò che quella fosse casa sua. Così entrò, ed ecco, vi era puzzo di morto. Egli lo considerò un buon profumo perché era abbastanza ubriaco. E guarda, era su ossa che considerava come niente altro che il letto preparato per lui. Ed ecco, stava con un corpo che era morto da poco; mandava cattivo odore ed egli pensava che fosse sua moglie. Gli andò accanto, l'abbracciò e lo baciò, e iniziò a violarlo (per) tutta la notte. A un certo momento si svegliò, e guarda, stava (giacendo) su un corpo morto (che aveva) l'odore di un (femminile (cadavere)) putrido, e questo[134] aveva insozzato le sue vesti e la sua pelle. Guardò la tomba e i morti che vi erano, e se ne andò. Era in una condizione tale che si nascose dalla gente, per paura che essi potessero vederlo mentre stava camminando verso la porta della città. Egli la trovò aperta, entrò, finché non giunse a casa sua e pensò alla grazia che gli era stata concessa che nessuno lo aveva incontrato. Poi gettò via quelle sue vesti, si lavò, mise un altro vestito e si profumò.

Possa Allah garantirti una lunga vita, o Re! Lo vedi che ritorna a quello (= luogo/stato) in cui egli si trovava quando era in sé[135]?».

Egli[136] disse: «No».

Egli[137] disse: «Io sono lui»[138].

[Manoscritti: John Rylands Library 802 (1041/1631) e Berlino 2721 (Isfahān, Raǧab 1082/1671), pubblicati da S.M. Stern – S. Walzer, *Three Unknown Buddhist Stories in an Arabic Version*, Oxford 1971, pp. 32a-33a.]

Versione araba 2: Risāla degli Iḫwān al-Ṣafā'

Fra le domande poste dal giovane uomo al saggio c'era anche la seguente: «Dimmi, cosa pensano i saggi dello stato delle anime dopo che esse hanno lasciato il corpo, secondo le condizioni precedentemente espresse ed esse sono ascese al Regno del Paradiso. Desiderano forse questo corpo e desiderano ritornarvi?».

Il saggio rispose: «Un tempo si narrava che un re aveva un figlio che gli era prezioso. Gli permise di sposare una figlia di re ed egli[139] la[140] condusse a lui[141] in solenne processione secondo i più alti onori esistenti, proprio come si sposano le figlie di re. Per sette giorni egli non permise alla corte di fare altro che mangiare, bere, cantare, divertirsi e deliziarsi. Il figlio del re sedeva davanti all'assemblea su uno dei suoi alti scanni, mentre guardava la gente e il loro divertimento e la loro delizia. Trascorsa parte della notte, quando quasi tutti erano assopiti, egli si alzò e si allontanò dall'assemblea per entrare nella stanza chiusa per stare con la sua sposa che lo aspettava. Una sera successe che tutta la corte dormiva per l'ubriachezza e il giovane uomo cominciò a camminare per la sua residenza finché uscì dalla sua dimora attraverso la porta, approdando sulla strada. Egli camminò fino a lasciare la città e finì nel deserto, e non sapeva più dove si trovava, quando notò in lontananza una luce e si incamminò per raggiungerla. Si trovò davanti a una porta chiusa, mentre dentro ardeva una luce. Spalancò la porta e si trovò in presenza di persone dormienti che giacevano sul pavimento a destra e a sinistra, ciascuno avvolto in un involucro. Pensò che si trattasse della camera di sua moglie e che i dormienti fossero i suoi servitori e le sue ancelle addormentati. Cominciò a chiamarli, ma nessuno

gli rispondeva; pensò che questo fosse dovuto alla forte ebbrezza. Cominciò a cercare fra loro sua moglie, finché la sua mano incontrò una donna, la meglio vestita e la più profumata di tutte. Ritenendo che dovesse trattarsi di sua moglie, egli si adagiò accanto a lei e la abbracciò. Cominciò a baciarla, a suggere la saliva di lei, traendone piacere. Pensò allora che non poteva esistere un piacere superiore a quello che stava provando allora. Quando si svegliò la sua ebbrezza si dissolse, chiamò i servi, ma nessuno rispose. Cominciò allora a scuotere sua moglie, ma ella non reagiva e non si svegliava. Dopo che ciò era durato a lungo, egli finalmente aprì gli occhi. Si ritrovò in un sarcofago rotto e i dormienti erano tutti cadaveri. Si trovò accanto a una anziana donna che era morta da non molto. Su di lei giacevano ancora lenzuoli funebri recenti e fresche erbe per cadaveri. E quando il sangue e il pus erano sgorgati da lei, egli si era insozzato gli abiti, il corpo e il viso. Quando si rese conto del suo stato, si spaventò e si terrorizzò. Si alzò atterrito e cercò la porta. Uscì fuggendo sotto mentite spoglie con la paura che qualcuno lo vedesse in quelle condizioni e in quello stato, cercando dell'acqua per lavarsi[142] via quello che aveva addosso, finché non giunse a un fiume. Si levò gli abiti per lavarli dal sangue, dal pus e dall'adipocere. Rifletteva su come era successo che avesse lasciato la sua compagnia e la sua casa, senza sapere da che parte della città si trovava e senza avere notizie della famiglia dopo la sua partenza. Si trovava ancora così[143], quando venne un passante. Quando lo vide, non lo riconobbe e gli chiese: "Che ti succede? Perché stai nell'acqua?". Egli si vergognava di raccontargli quello che gli era successo e rispose: "Sono scivolato in un letamaio e i miei abiti si sono sporcati; sto qui e aspetto che la mia gente venga da me con abiti che io possa indossare". Il passante gli disse: "La gente è occupata con altro che con te!". Il principe rispose: "Che è successo loro?". Il passante disse: "Dicono che ieri i demoni[144] hanno rapito il figlio del re, essi sono afflitti a causa sua e sono angosciati perché non riescono a trovarlo". Lui gli disse: "Ho un

messaggio riguardante il figlio del re; mi puoi prestare i tuoi abiti e la tua cavalcatura così che io possa viaggiare e portare loro notizie di lui e faremo a metà della ricompensa?". L'uomo gli diede alcuni dei suoi abiti e gli fece montare la sua cavalcatura e lo condusse alla residenza reale. Il giovane uomo entrò travestito per la porta della stanza e, quando lo videro, essi si rallegrarono e gli chiesero la sua storia. Egli disse: "È una lunga storia, ve la racconterò più tardi. Tornate a ciò che facevate prima". La gente incominciò a divertirsi, più di prima».

Il saggio disse al giovane uomo: «Cosa ne dici e pensi? Quel giovane uomo – dopo essere stato salvato da Dio dall'avere trascorso la notte in un cimitero – vuole tornarvi, e quel giovane uomo desidera abbracciarla (ancora), cioè l'anziana donna morta (di quell'altra notte)?».

Il giovane uomo rispose: «No!».

Il saggio disse: «Questo è il modo in cui i saggi considerano lo stato delle anime dopo che hanno lasciato il corpo e sono ascese al Regno del Paradiso, (cioè) che esse[145] non desiderano questo[146] corpo e non desiderano ritornarvi[147] e persino (le anime) disdegnano di pensarci, (queste) fremono di disgusto nel farlo e nel menzionarlo, proprio come l'anima del giovane uomo si disgusta nel menzionare il fatto di avere trascorso la notte nel cimitero e (nel pensare) alla vergogna che ricadrebbe su di lui nella opinione dei figli dei re, se conoscessero la sua storia».

[Edizione del Cairo 1347 (1928), vol. IV, pp. 212-4; edizione di Beirut (Dār Ṣādir) 1957, vol. IV, pp. 162-4.]

La versione persiana compilata da Ibn Bābūya nel Kitāb Bilawhar

(A) p. 255 linee 9-19a = (B) p. 377 linee 8b-16a

«Tu, Re, vuoi che io ti spieghi una similitudine?» Il Re[148] parlò: «Dimmi!», e il giovane[149] replicò: «È tramandato che vi fosse un re che aveva un figlio, e questo figlio aveva compagni e

amici. Un giorno questi compagni prepararono un pranzo e invitarono il figlio del re a una festa. Entrati nella sala dell'assemblea[150], essi erano occupati a bere vino fino a che tutti loro si ubriacarono e caddero[151]. Nel cuore della notte il figlio del re si svegliò e la brama della moglie gli balzò in mente. Con lo scopo di tornare nella sua residenza, egli uscì; nessuno dei suoi compagni si svegliò! Completamente ubriaco e fuori di sé, egli uscì e per strada giunse presso una tomba[152]; nella sua ebbrezza e obnubilamento gli sembrò che quella tomba fosse la sua dimora. Perciò egli entrò nella tomba e vide un cadavere con il suo olezzo. Poiché era completamente obnubilato e folle, suppose che fossero gli aromi profumati che erano stati preparati a casa per lui.

(A) p. 255 linee 19b-21a

(Le ossa vestite che egli vide nella tomba le considerò splendidi tappeti che erano stati stesi per lui nella sua casa. Ed egli vide che era stato sepolto un cadavere fresco in quel sepolcro, che già puzzava)[153].

* Qui inizia il testo antico-turco manicheo *

(A) p. 255 linee 21b-29a = (B) p. 377 linee 17-25

E così egli immaginò che questo fosse la sua amata[154]; abbracciò (la deceduta) e durante tutta la notte la baciò e si prese piacere di lei. Quando venne mattino, egli riprese i sensi, e vide che le sue braccia stringevano il collo di un cadavere maleodorante. La sua veste era insozzata da ogni sorta di impurità come adipocere, pus e sangue, ed egli svenne per la puzza. A causa di questa situazione fu assalito da un grande orrore; uscì ed estremamente abbattuto se ne andò in città. Con vergogna e sentimenti di lutto per la sua disgustosa situazione si nascose alla gente, finché non raggiunse la sua dimora. Si rallegrò molto che nessuno lo avesse visto in quello stato, gettò via le sue vesti, si pulì, si mise abiti nuovi e si profumò con aromi».

[Traduzione persiana del *Kitāb Bilawhar* di Ibn Bābūya: (A) versione lunga: Manoscritto British Museum Or. 3529: S. von Ol'denburg', *Persidskij izvod povesti o Varlaame i Joasafe*[155], «ZVOIRAO» IV 1889-90, pp. 229-65; p. 255 ll. 9-29; (B) Versione breve: di Muḥammad Bāqir al-Maǧlisī inserito nel suo *'Ayn al-ḥayāt*, edizione di Tehran 1372 (1952-53), p. 377.]

ZARAΘUŠTRA E L'IRAN

Nelle raccolte di testi pre- e non-islamici in antico-turco, sono presenti numerosi prestiti stranieri, soprattutto medio-iranici[156].

La dottrina di Mani, nato nel secondo decennio del III secolo d.C. in Mesopotamia, riflette i fermenti culturali tipici di una regione di confine privilegiata sotto tanti aspetti. Nel suo sistema, concepito come universale, vennero presi in prestito, adattati, modificati, interpretati e discussi elementi greco-romani, semitici, ellenistici, giudeo-cristiani e babilonesi. Tra essi, in particolare, quelli iranici e indiani hanno attirato fin dall'inizio il vivo interesse degli studiosi.

Vivendo al confine di mondi così diversi, Mani trascorse gran parte della sua vita nel mondo iranico, sotto il governo – lo *xwarnah*, la fortuna imperiale – dell'ultima dinastia iranica preislamica: i Sassanidi.

L'importante sostrato iranico nel sistema manicheo (da ricondurre in parte agli originali insegnamenti del profeta stesso) è testimoniato dall'inserimento di Zaraθuštra fra i maggiori precursori di Mani; il suo nome è conservato tra i profeti che agirono come messaggeri divini del Cielo, del Regno della Luce, e che si pensava fossero vissuti in regioni disparate del mondo antico. Già agli albori degli studi sui documenti di Turfan venne pubblicato un interessante documento in antico-turco che trattava di Zaraθuštra (*zrwšč*) e della sua comparsa a Babilonia (Turfan-MS Berlin U_4). Questo manoscritto unico, interessante dal punto di vista religioso, storico, linguistico e terminologico, testimonia la presenza di motivi zoroastriani nella letteratura manichea. A parte gli *hapax legomena* e le difficoltà concernenti l'interpretazione di alcuni passaggi di U_4, si deve rilevare l'uso peculiare di termini tecnici manichei attestati altrove[157] (p. es. l'uso del verbo *ba-* «legare» [*recto*, l. 2] riferito all'allacciamento dei demoni ahrimanici allo zodiaco).

Nella *Grande Formula di Ahiura*[158] è richiesto di affermare

(1461C)[159]: «Io anatematizzo Zaraθuštra, del quale Mani disse che, prima di lui, egli apparve come divino (Inviato) tra Indiani e Persiani, e lo chiamò Elios; con lui anche le cosiddette preghiere zoroastriane», e poi (in 1465A[160]): «Io anatematizzo coloro che dicono che Zaraθuštra e Buddha e Cristo e Mani e il Sole sono una sola e la stessa cosa». Queste affermazioni si riferiscono al cruciale ruolo soteriologico svolto dal Sole, o con o senza Gesù, nel sistema di Mani. Nel *Kephalaion* I si afferma che[161] «la venuta dell'Apostolo è avvenuta ancora e ancora [Bu]ddha a Oriente e Aurentēs e Kē[dēl] che furono mandati in Oriente (ἀνατολή). Dalla ven(uta) di Buddha e Aurentēs fino alla venuta di Z[ara]θuštra in Persia[162], in quei tempi quando egli venne dal Re Hystaspe (Ὑστάσπης), e dalla venuta di Zaraθuštra alla venuta di Gesù [il Cristo], il figlio di Grandezza».

Questi e simili elenchi ed enumerazioni profetologiche contengono ovviamente delle varianti e di volta in volta sono menzionati profeti diversi piuttosto enigmatici, sia nelle fonti orientali sia in quelle occidentali, come p. es. *Kēdēl oppure Aurentēs, che è impossibile identificare con singoli profeti storicamente noti. Aurentēs era più popolare ed è presente anche in documenti dell'Asia centrale, p. es. come *'hryndws* in medio-persiano manicheo[163], e come *ahrintus* in antico-turco[164]: in entrambi i casi ha come compagno Seth[165]. Il profeta *Kēd-ĒL, invece, potrebbe essere di origini iraniche[166]. Il suo ruolo non è chiaro, ma è probabile che egli fosse famoso per i suoi poteri magici, grazie ai quali poteva guarire e cacciare i demoni. Questi stessi poteri sono attribuiti anche a Mani, ed esistono chiari legami con quelli del testo U 4, incentrato sulla presenza «sciamanica» del *qam* «mago, sciamano»[167] e del *vaxšik* «fantasma, spirito»[168], che opera nella *bavil baliq*, «la città di Babilonia»[169]. Si osservi inoltre che U 4 presenta paralleli con il *Kephalaion* CXXI[170] che descrive il confronto tra Mani e un presbitero della setta del cesto, a Babilonia, e nel quale Mani riveste lo stesso ruolo che ha Zaraθuštra nei confronti dei *qamlar uluγi* «i capi dei preti pagani». Un ulteriore parallelo di U 4 può essere ravvisato nei documenti copti, in particolare nelle *Omelie* manichee. A p. 10 l. 27 sgg., in particolare l. 30 e anche a p. 11 ll. 15-25, (piuttosto frammentarie), si dice: «[...] a Babilonia; nella stregoneria». Queste righe si riferiscono al *logos* (apocalittico) della Grande Guerra, nella quale la forza del male (paragonata alla stregoneria), la πλάνη (stregoni babilonesi, i Giudei e i magi), si oppone ai tre vittoriosi Inviati (Zaraθuštra, Gesù e Mani come sigillo dei profeti). Degna di nota è la ricomparsa della forza del male nel fuoco dei magi,

che è opposto al fuoco zoroastriano in M 95 (*'n hym 'dwr 'y cyyd zrdwšt'wš prm'dwm 'w 'hlw'n cyydn*[171] «Io sono il fuoco che Zaraθuštra ha costruito, e per costruirmi, egli ha istruito i giusti ...»). Dopo che Zaraθuštra e Cristo ebbero compiute le loro missioni, i loro misteri, Mani come *tertius legatus* starà con l'uomo fino alla fine del mondo, e sarà in grado di portare la salvezza[172]. In questo modo Zaraθuštra[173], che appare in vari schemi profetologici come un importante messaggero divino situato tra Buddha e Cristo, presente sia nelle fonti orientali sia in quelle occidentali primarie e secondarie del Manicheismo o ad esso riferentesi[174], è noto nel documento manicheo in antico-turco U 4 come *zrušč*[175] *burxan*[176].

(U 4) *Zaraθuštra e i demoni*

[*recto*]

[*Titolo*:] La sua bella, dolce dottrina[177]

1 Gli spiriti che furono reincarnati in lui[178].
2 Ai potenti Inviati[179] egli disse: «Legatelo!».
3 Il capo dei demoni[180] fuggì e divenne visibile.
4 Fuori dalla città di Babilonia[181] v'era un cespuglio chiamato [*nārvān*[182].
5 Il capo dei demoni si nascose dentro quel cespuglio.
6 Gli angeli[183] afferrarono (quel cespuglio), (lo) sradicarono e [lo esfoliarono[184].
7 Le foglie[185] di quel cespuglio caddero sul suolo.
8 La gente che era nella città di Babilonia in quel tempo
9 divenne (ma)leducata e ostile[186]. In aiuto dello stregone[187] [essi presero dei sassi
10 e (li) lanciarono contro [Zaraθuštra] il Profeta[188]. Questi [sassi
11 si rivoltarono contro di loro, le loro teste [furono colpite],
12 [questa gente] fu resa cieca, e Zaraθuštra [il Profeta]
13 comandò[189]: voi ...

[*uerso*]

[*Titolo*:] Zaraθuštra il Profeta, i demoni

1 Sulla cima di quel cespuglio egli si sistemò. Nella sua mente
2 egli pensò: «Mi butterò giù;
3 sulla testa di Zaraθuštra il Profeta
4 io cadrò: io ucciderò Zaraθuštra il Profeta»,
5 egli considerò. Bene, a quel tempo
6 gli stregoni che erano nella città di Babilonia[190] presero archi [e frecce
7 essi tesero i loro archi e tirarono contro Zaraθuštra il [Profeta. Le loro frecce
8 fecero ancora dietro-front e colpirono le loro proprie vene.
9 Così il demone[191] morì. Il capo degli stregoni[192]
10 si vergognò, e Zaraθuštra [il Profeta]
11 sorse dal luogo dove era;
12 andò alla residenza reale[193] [nella città di] Babilonia allora
13 ... [un tem]pio[194] fu costruito...

[Ed. princeps: A. von Le Coq, *Ein Manichäisch-uigurisches Fragment aus Idiqut-Schahri*, «SPAW» 1908, pp. 398-414 (qui pp. 400-1) e tavole di questo documento (vecchia segnatura T II D 175) III-IV. Nuova edizione: A. van Tongerloo, *Zaraθuštra: A Combative Prophet*, «AOB» IX 1994 [1995], pp. 111-9 (cfr. van Tongerloo, *Diss.*, pp. 177-8*). Ved. anche Wilkens, *Katalog*, pp. 36-7 n. 2.]

TESTI DOTTRINALI PARALLELI AL «SERMONE DELLA LUCE-NOUS»

Fra i tesori scoperti nelle famose grotte dei Mille Buddha presso Dunhuang vi era un rotolo (lungo più di sei metri, composto fra il 730 e l'830) in cinese e comprendente il *Trattato su (il Sermone della) Luce-Nous* manicheo[1]. L'edizione del testo cinese venne pubblicata da Lin Wushu[2] e verrà presentata nel *Corpus Fontium Manichaeorum*[3] in corso di stampa. Recentemente lo studioso giapponese Yoshida Yutaka ha identificato altri due frammenti di una seconda versione cinese di questo testo nella sezione cinese delle collezioni berlinesi di Turfan (pertanto non originari di Dunhuang)[4].

[1] All'inizio gli studiosi cinesi ritenevano che questo documento fosse nestoriano oppure genericamente «iranico» (zoroastriano, nestoriano, manicheo). Nel 1911 Luo lo chiamò *Bosi jiao canjing* («Scrittura frammentaria di una religione persiana»); esso fu fondamentale per il famoso contributo monografico di Edouard Chavannes e Paul Pelliot pubblicato quello stesso anno nel «JA» (ved. la recensione di L. Aurousseau, «BEFEO» XII 1912) e confermò la teoria di Pelliot sull'esistenza di Manichei cinesi (cfr. «BEFEO» XIII 1913), basata sulla sua scoperta nel 1908 a Dunhuang della continuazione del *Catechismo Manicheo Cinese* (il *Frammento Pelliot*), il *Moni Guangfo jiaofa yilüe* («Compendio degli insegnamenti di Mani, il Buddha di Luce») conservato nella collezione di Sir Aurel Stein della British Library.

[2] Nel suo *Monijiao ji qi dongjian* («Il Manicheismo e la sua diffusione in Oriente»), Beijing 1987, pp. 217-29, contenente anche una riproduzione fotografica (da un microfilm).

[3] *Series Sinica I. Tractatus Sinicus*. Testo cinese e relativi traduzione e commento a cura di S.N.C. Lieu, G. Mikkelsen e L. Eccles. Per la traduzione italiana: cfr. p. 295 sgg.

[4] Yoshida, *Manichaean Fragments*, pp. 35-9. I frammenti di Berlino sono Ch 3218 corrispondente al *Traité* di Beijing, ll. 86-8, e Ch 3138 corrispondente alle ll. 105-9. Ved. sotto, pp. 300-1.

Questa scrittura extracanonica[1] è nota in partico come *m(a)nāhmēd rōšn wifrās*[2] (il *Sermone della Luce-Nous*) che forma il secondo testo di *Sermone* meglio conservato. Al riguardo va menzionato un importante testo dottrinario in copto appartenente al famoso *corpus* di Madīnat Mādī: i *Kephalaia*. Nonostante il titolo simile del *Kephalaion* XXXVIII, le differenze fra questo «Capitolo» copto e le versioni partica, sogdiana, turca e cinese del *Trattato* sono notevoli. Inoltre non è possibile parlare di versioni centro-asiatiche parallele ma piuttosto di testi correlati che possono essere utilizzati per una comparazione con la documentazione copta. Questa conclusione non esclude comunque la possibilità che si tratti di materiale derivante dai più antichi strati degli insegnamenti manichei scritti (a scopo missionario e didattico).

Le prime pubblicazioni di testi medio-iranici e antico-turchi da parte di studiosi tedeschi e russi furono di grande aiuto a É. Chavannes e P. Pelliot nella comprensione della terminologia tecnica; infatti la versione cinese del *Traité* consiste in una traduzione dal prototipo medio-iranico (che ha lasciato tracce nella traslitterazione cinese di nomi di divinità). Le elaborazioni testuali, gli elementi stilistici e i riferimenti terminologici nel testo cinese, come anche nei frammenti antico-turchi, provano la provenienza di queste due versioni da un più elaborato prototipo (partico, oppure meno probabilmente sogdiano). Esiste inoltre una relazione molto più stretta fra le versioni antico-turca e cinese che fra queste e quella partica. Lo stretto legame fra le versioni antico-turca e cinese non implica, però, che il testo antico-turco sia stato tradotto dal cinese.

I primi frammenti antico-turchi del *Traité* vennero pubblicati da Albert von Le Coq nel 1922[3]; a essi P. Zieme ha aggiunto altri

[1] Vi sono citate infatti scritture canoniche come il *Vangelo di Vita* oppure le *Epistole* di Mani, com'era usuale in ambiente copto; negli extracanonici *Kephalaia* era necessario ritare, p. es., il canonico *Libro dei Giganti* (che deve chiaramente essere collegato anche ai testi del genere di scritture del *Traité*).

[2] Ved. sopra p. 193 sgg.

[3] Le Coq, *Türkische Manichaica*, III, ripubblicati e parzialmente migliorati da Klimkeit – Schmidt-Glintzer, *Türkische Parallelen*, pp. 82-117.

materiali nel 1975[1] e nel 1995[2]. Infine J. Wilkens (che ha pubblicato anche il catalogo della collezione manichea di Berlino[3]) ha identificato ulteriori brani che ha pubblicato nel 2001-02[4].

Nella tabella che segue sono enumerati i frammenti editi di Berlino, considerati dei paralleli al *Trattato*: se disponibile, viene segnalata anche l'antica segnatura insieme a quella nuova (secondo il catalogo di J. Wilkens[5]), come anche le righe corrispondenti nel *Trattato* cinese.

In generale si nota che solo uno dei maggiori frammenti antico-turchi è vergato in scrittura manichea (U 45) e che frammenti molto più piccoli possono appartenere al *Trattato* oppure al *Sermone dell'Anima*.

Concordanza dei frammenti antico-turchi con il testo cinese

Antica segnatura	*Nuova segnatura*	*Parallelo cinese linee*
1 T II T 509	Ch/U 6814 R+V	Ø
2 Ø	U 267e R	Ø
3 Ø	U 267d R+V	8-10
4 Ø	U 267e V	10-1
5 Ø	U 267a I R+V	11-3
6 Ø	U 267a II R + U 267f R+V	13-21
7 T I	U 186a A	?
8 T I	U 186a B	17-8
9 T I	U 186b R+V	18-22
10 Ø	U 267b R+V	47-9
11 Ø	U 267e R	50-1
12 Ø	U 267e V	58-60
13 T II D 119	U 45 R+V	71-81
14 TM 151	U 128a R?+V?	82-3

[1] Zieme, *Manichäisch-türkische Texte*.
[2] Zieme, «Neue Fragmente», pp. 252-5.
[3] Wilkens, *Katalog*.
[4] Wilkens, *Traktat*.
[5] Ved. Wilkens, *Katalog*.

15 TM 300	MIK III 636 R	89-91
16 T I D = TM 173 D	Mainz 390	93-5
17 TM 300	MIK III 636 V	103-5
18 Ø	U 301 A+B	?
19 ?	Or. Ry. 2266	?
20 T I D = T I D x 16	Mainz 460d A+B	141-2
21 T I D	U 199 R+V	149-54
22 T III D	U 236 A+B	202-4
23 TM 423c	U 44 R+V	209-20
24 TM 423b	U 43 R+V	220-9
25 TM 423e	U 42 R+V	230-6
26 T I D x 3 + T I a²	U 281 + U 41 R+V	259-70
27 T I a²	So 10348 R+V	268-70
28 TM 423a	U 40 R+V	300-9

La posizione della versione antico-turca del Trattato

I primi due documenti manichei antico-turchi sono assenti in altri *corpora*, e perciò conservano due frammenti unici (1)[1] una sorta di indice e (2) un frammento cosmologico che menziona i Giganti.

La prima parte del *corpus* medio-iranico (partico, paragrafi 1-16) tratta della creazione del micro- e del macrocosmo (cfr. l'Uomo Vecchio e la creazione dell'Uomo Nuovo) che corrisponde alle linee cinesi 1-66 (cosmogonia, antropogonia e antropologia, l'*incipit* della sezione soteriologica, cioè l'opera dell'Inviato della Luce). Noi possediamo dieci frammenti in antico-turco, numerati qui (3)-(12), dei quali solamente un quinto è sostanziale (numeri 5 e 6).

Della sezione partica, nella quale l'Uomo Nuovo occupa una posizione centrale (paragrafi 17-9, corrispondenti alle linee cinesi 66-82), esiste un testo di rilievo in antico-turco (numero 13) incentrato sul primo, il secondo e il terzo Giorno di Luce.

La terza sezione partica (paragrafi 20-3), che descrive la ribellione del Vecchio contro il Nuovo Uomo nei cinque conflitti con

[1] I numeri si riferiscono a quelli della prima colonna nella tavola a pp. 263-4.

le particelle di luce che trasmigrano (e che corrisponde alle linee cinesi 82-117) è rappresentato da almeno quattro frammenti nei testi manichei in antico-turco. Delle cinque perdite di membra da parte dell'Uomo Nuovo e le relative conseguenze solo il quarto frammento è mancante (d: Intelletto): (a) numero 14, (b) numero 15, (c) numero 16, (e) numero 17.

Due testi antico-turchi (numeri 20 e 21) devono essere connessi con i paragrafi partici 24-38 e le linee cinesi 137-200, incentrati in gran parte sulla Luce-*Nous* che distrugge l'Uomo Antico e che crea l'Uomo Nuovo (cfr. i dominî delle dodici luci, dove il ruolo di redenzione della Luce-*Nous* è più accentuato).

I tre Giorni di Luce e le due Notti Buie (paragrafi partici 39-43 e linee cinesi 202-20) sono conservati nei numeri 22 e 23. Alla sezione che tratta della vittoria della Luce-*Nous* sul Vecchio Uomo e la costituzione dei dodici dominî luminosi nell'Uomo Nuovo (linee cinesi 220-303 e paragrafi partici 44-79) appartengono cinque documenti in antico-turco. Così vengono enumerati i dodici attributi della Luce-*Nous* nel numero 24, i cinque segni del primo albero (Regalità) nel numero 25, i cinque segni del quinto albero (Zelo) e del sesto albero (Verità) nei numeri 26 e 27, e infine i cinque segni del dodicesimo albero (Luce-Natura Totale) nel numero 28.

Delle sezioni conclusive (linee cinesi 318-45) che trattano della reazione dei dignitari congregati all'insegnamento di Mani e la risposta dei maestri a Mani sfortunatamente non esistono frammenti disponibili.

DOCUMENTO 1 (NESSUN PARALLELO CINESE)[1]

[*recto*]
[... Secondo –] Ca[pito]lo (su) le origini fondamentali[2] del demonio (.)
Terzo – Capitolo (su) la costruzion[e] del mondo temporaneo verso questo mondo.
Quarto – Capitolo (su) la fama e la virtù dei Due Palazzi[3], (viz.) degli Dèi del Sole e della Luna (.)
Quinto – [Capitolo (su)] la potenza del potere del Dio Qu[intuplice][4]

[*uerso*]
... essi sono.
La Sesta Sezione: Nei cinque t[i]p[i] di piante e alberi essi[5] sono vivi (.)
La Settima Sezion[e:] Nei corpi dei cinque tipi di esseri viventi essi sono chiamati sciocchi e morti (.)
[In]iziato è il Capitolo sul potere del Dio Quin(tuplice). ...

[T II T 509 (Ch/U 6814) *scrittura uigura. Zieme, *Manichaïsch-türkische Texte*, p. 34 n. 12 e tavola 10, e Id., «Neue Fragmente», pp. 253-4 e tavole 1-2. Cfr. sotto, p. 289.]

DOCUMENTO 2 (NESSUN PARALLELO CINESE)[6]

[*recto*]
... i famosi e i Gi[ganti...]
... gli eroici dotati di piedi ...
... sotto ...

[U 267e *recto* *scrittura uigura. Wilkens, *Traktat*, pp. 82-3, con tavola.]

DOCUMENTO 3 (PARALLELO CINESE = LL. 8-10)

[*recto*]
]a] il potere de[l Dio Quin(tuplice)...]
che appartiene all'inferno[7]...
[... la bella Dea Madre[8] e il] Dio [Spirito Vi]vente[9] ...
gli A[ngeli[10] e] In[viati[11]...]

[*uerso*]
[... fare so]rgere
... alcuni /?/ ...

[U 267d *scrittura uigura. Wilkens, *Traktat*, pp. 83-4, con tavole.]

DOCUMENTO 4 (PARALLELO CINESE = LL. 10-1)[12]

[*uerso*]
... altri demoni ...
... egli afferrò [... come]
... gli uccelli[13] [con] la colla ...

[U 267e *uerso* *scrittura uigura. Wilkens, *Traktat*, pp. 84-5, con tavola.]

DOCUMENTO 5 (PARALLELO CINESE = LL. 11-3)

[*recto*]
... essendo afferrato
... dando alla luce
[... Pu]ro Vento
[... e] il grande
... luogo di cura[14]
... essendo afferrato dal [po]tere de[l Dio Quin(tuplice) ...]
inoltre quel [demone] della cupidigia[15] [... in]goiò ...

[*uerso*]
Grande ...
– sé ...
tenendo ...
altro ...
ai demoni ...
diede. E il [demonio] Ahr[iman[16] e gli altri]
demoni, le streghe[17] [, i vampiri,]
i giganti e gli arco[nti ...]
la bell[a Dea Madre ...]
unione ...

[U 267a I *scrittura uigura. Wilkens, *Traktat*, pp. 85-7, con tavola.]

DOCUMENTO 6 (PARALLELO CINESE = LL. 13-21)

[*recto*]
[da]lla luminosità e dall'aroma
del potere [dei Quint(uplici)] Dèi
che i palazzi degli Dèi del Sole e della Luna hanno costruito [00]
Da quelli [essi fecero le tre] vesti [le tre ruote],
dio ... t[re fossati], per combattere ...
lì con il demone Ahriman ...

stesso ... °° Tutto ...
verso il basso ... le quattro mu[ra ...]
che ... ingoiarono ...
il demone Ahriman ...

[*verso*]
qu[ei] demoni, °° vampiri, giganti, °°
arconti che non divorarono [né] ingoiarono
la lucentezza e l'aroma del potere di quei Quint(uplici) Dèi
... quegli altri
... demone ° ... paradisi
... nel [sott]erraneo
del demone [Ahriman] e gli altri [demon]i ° ecc.,
[vampiri], streghe °° gigant[i ...] sorsero dal
... °° e ... altro ...

[U 267a II + U 267f *scrittura uigura. Wilkens, *Traktat*, pp. 88-9 con tavola.]

DOCUMENTO 7 (PARALLELO CINESE: ?)

... essendo arrabbiato con
... il demone-Ahriman e l'altro
[... gli arco]nti
... gli arconti ...

[U 186a A *scrittura uigura. Wilkens, *Traktat*, p. 91, con tavola.]

DOCUMENTO 8 (PARALLELO CINESE = LL. 17-8)

... nei Quint(uplici) [D]èi ...
i fi[gli del]lo Spirito Vivente Dio
... ha mostrato ... ? ...

[U 186a B *scrittura uigura. Wilkens, *Traktat*, p. 91, con tavola.]

DOCUMENTO 9 (PARALLELO CINESE = LL. 18-22)

[*recto*]
continuando [verso ...] ° agendo
... ? *plur.*
... ? *plur.* ...

[*uerso*]
... chiamò il suo sotterraneo,
[... un u]omo essi crearono,
[... le t]erre ...

[U 186b *scrittura uigura. Wilkens, *Traktat*, p. 92, con tavola.]

DOCUMENTO 10 (PARALLELO CINESE = LL. 47-9)

[*recto*]
Così ...
fu °° ...
ingoia[to ...]
Da loro ...
il D[io] Spirito Vivente
... assassino ...

[*uerso*]
... *particella enclitica*
... °° acqua
... ?
... ? °° ulteriore
... mise addosso attraverso
... ?

[U 267b *scrittura uigura. Wilkens, *Traktat*, pp. 93-4, con tavola.]

DOCUMENTO 11 (PARALLELO CINESE = LL. 50-1)

... essi divennero
... al potere del [Di]o [Quin(tuplice)] ... °° E
[... che è] nell'inferno
... al potere di ...

[U 267c *recto* *scrittura uigura. Wilkens, *Traktat*, p. 94, con tavola.]

DOCUMENTO 12 (PARALLELO CINESE = LL. 58-60)

... Dio dell'Aria [Pu]ra[18]
... egli mette ... su
... esso, e ...
altro ...

[U 267c *uerso* *scrittura uigura. Wilkens, *Traktat*, p. 94, con tavola.]

DOCUMENTO 13 (PARALLELO CINESE = LL. 71-81)

[*recto*]
[Primo Giorno di Luce]
Dal suo [proprio] arto [, la Ragione,] egli fa crescere l'Amor[e] e veste il [Dio dell']Aria Pura (con esso). °° °°
[Dal suo] pro[prio arto], la Mente, egli fa nascere la [F]ede e veste il D[io del] Vento (con essa). °° °°
Dal suo propr[io] arto, [il Pe]nsiero, egli fa nascere la Pazienza e veste il D[i]o dell'Acqua (con essa). °° °°
Dal (suo) prop[rio] arto, [la Per]cezione, egli fa nascere la Saggezza e veste il Dio del Fuoco (con essa). °° °°
Inoltre le parole principali che sono recitate (sono) queste: °°
(1) il Dio dell'Aria Pura, °°
(2) il Dio del Vento, °°
(3) il [Dio della] Luce, °°

(4) il Dio dell'Acqua, °°
(5) il Dio del Fuoco, °°
(6) Amor[e],
(7) Fiducia, °°
(8) Ze[lo],
(9) Pazienza, °°
(10) Sag[gezza] °° °°
(11) [Fede]ltà nel parl[are], °°
(12) Dare Saggezza [agli altri], e, tredicesimo, il Dio *Nou*[*s*].
Questi, in tal maniera ... nel [c]orpo. °°
Cos[ì] il Dio della Grande Conoscenza [con] i dodi[ci Dèi
M]anwand

[*uerso*]
... come essi fossero nella Terra degli Dèi.
[Questo] è il Primo Giorno di Luce con le sue Dodi[ci Buone]
Ore,
che egli fa indossare a tutti gli E[letti]

{Secondo Giorno di Luce}
E il See[ondo Giorn]o di Luce stesso è: i Dodi[ci Do]minî, °°
che emanano [d]al Dio *Nous*, °°
come il brillante Dio Sole °[°] con le sue Dodici Vergini Divine: °[°]
(1) Suprema Autorità, °°
(2) Saggezza, °°
(3) Vittoria, °°
(4) Gioiosità,
(5) Zelo, °°
(6) Vero Discernimento, °°
(7) Fede, °°
(8) Pazienza, °°
(9) vivere in Verità e Maturità, °°
(10) compiere Atti Meritori, °°
(11) [e]ssere [di] una Opinio[ne], °°

(12) esser[e] Luminoso e Radioso. [°°]
[Questo] è il Secondo Giorno di Luce con le sue [Do]dici Ore Buone. °°
[che] emanarono dal Dio [*N*]*ous*, °°
[°° pro]prio come °° il Dio Sole che da questo ... [G]rande Dio eman[ò °°].

[Terzo Giorno di Luce]
E ques[to Terzo] Giorno di Luce stesso è la [f]orza del [Dio] Quin(tuplice), °°
che è quotidianamen[te ...] è salvat[o] dal corpo [de]gli Eletti.
Questi ... il Pote[re del] Dio Quin(tuplice) ...
unione ...

[U 45 *scrittura manichea. Le Coq, *Türkische Manichaica*, III, pp. 16-7 n. 8, 1, con tavola III.]

DOCUMENTO 14 (PARALLELO CINESE = LL. 82-3)

[*recto?*]
[una comp]a[ssion]evole me[nte]
alle [Cinq]ue Luci ...
vi è (/sono) °° Dal nero e bu[io ...]
verso l'alto essi (cioè i Demoni) si levarono per la lott[a]
contro [l'Uomo Nuovo ...].
Essi stessi ...

[*uerso?*]
... comunità. [...]s,
lì più tard[i ...] i
... imprecò.
Il ... demone venne (lui/lei)stesso
... cambiando forma [di combat]timento, con una [fol]ta folla di uomini.
[Combatte]re c[o]m[e] gli Dèi [Manw]and ... tipi ...

[U 128a *scrittura manichea. Zieme, *Manichäisch-türkische Texte*, p. 58 nt. 574 e tavola 33; Id. «Neue Fragmente», pp. 258-9 e tavole 5-6.]

DOCUMENTO 15 (PARALLELO CINESE = LL. 89-91)[19]

[*recto*]
[Ini]ziando ... tramite il suo nemico
[... se] egli non distrugge la forza del Dio Quin(tuplice),
morendo da questo corpo,
allora il membro della sua anima
che è la Comprensione diventerà potente e grande.
°° °° E vi è un tale tempo,
quando forse i demoni sorgono dalle membra dell'uomo,
che è la Nera Comprensione,
e combattono contro il Nuovo Uom[o].
Se quest'Uomo allora perde la Comprensione e la sua Mente, °°
allora il segno di ciò è tale: °
egli perde la Pazienza, °°
(egli diventa) litigioso [...]

[MIK III 636 *recto* *scrittura uigura; manoscritto perduto, ma una antica foto è conservata nel Museum für Indische Kunst (MIK) – Berlin. Le Coq, *Türkische Manichaica*, III, pp. 17-8 n. 8, 2.]

DOCUMENTO 16 (PARALLELO CINESE = LL. 93-5)[20]

[*uerso*]
... egli pianta.
[E c'è un] tempo in cui il Male ...
aggiunge ... °° come molta intelligenza
... E vi è un tempo in cui
co[n ...] allo stesso modo ... aggiunge, come uomo
[-y ...] °° °° e vi è un
[tempo in cui la mente] diviene [pu]ra e luminosa ... °° ...

[Mainz 390 *uerso* *scrittura uigura. Wilkens, *Traktat*, pp. 96-8, con tavola.]

DOCUMENTO 17 (PARALLELO CINESE = LL. 103-5)[21]

[*uerso*]
Con delizia egli manda la forza de [... il D]io [Quin(tuplice)]
nel Regno degli Dèi. °°
Quando il membro della sua propria anima, il Pensiero, sarà
in allerta e cauto. °° °°
E vi è un tempo in cui i demoni sorgono
dal membro della Nera Riflessione,
e combattono con l'Uomo Nuovo.
Se allora quell'uomo perde e si spoglia della sua Comprensione e della sua [M]ente,
allora il segno di ciò sarà tale: °
la sua Saggezza si inaridisce, °°
egli si aggira senza Saggezza[22]
la forza del Dio Quin(tuplice) trapassando da questo corpo è danneggiata [...]

[MIK III 636 *uerso*; ved. sopra Documento 15.]

DOCUMENTO 18 (PARALLELO CINESE: ?)

[*A*]
... la Gran[de Lu]ce D[io ...]
il D[io] Primo Uomo[23] ...
... °° E ...
in ... il tuo alito disse ... °° °°
e poi [... e ...]
[... s]plendida [Dea] Madre ...

[*B*]
... che
... l'aroma de [il potere del Dio Quin(tuplice) ...]
stes[so ...] essi devono tenerlo ...,
gli dèi e demoni ...
Signore di questa Terra ...
come il loro canale ...
femmina ...

[U 301 A+B *scrittura uigura. Wilkens, *Traktat*, pp. 95-6, con tavola.]

DOCUMENTO 19 (PARALLELO CINESE: ?)[24]

[Intestazione:] [...] l'Istr[u]zione[25] di [...] il Totoq, lo Ügä, Xšəwan[ē ... e Il] Ügäsi è buono[26].

[*recto*]
... egli è rafforzato.
Del potere del Dio Quin(tuplice) [che trapassa] da questo corpo
... in Conoscenza. Poi
... anche della sua propria anima
[...-arto ...] diventa. ...

[*uerso*]
diventa. Verso il potere de
il Dio Quin(tuplice) che trapas[sa] da questo corpo ...
anche [d]ella sua propria anima ...
-arto. [Egli] rende ... sporco ...
Se e[gli] (ri)guadagna (la sua) memoria ...

[Or. Ry. 2266 *scrittura uigura; l'unico frammento manicheo antico-turco pubblicato del *Trattato* che appartiene alla collezione Otani della Ryūkoku Library. Zieme, «Neue Fragmente», pp. 256-7 e foto 3-4.]

DOCUMENTO 20 (PARALLELO CINESE = LL. 141-2)

[*A*]
... perla ...
conoscenza ° E ...
vario ...
[in]trappolato [in ...] ? ...

[*B*]
...
aprì ...
li ...

[Mainz 460d A+B *scrittura uigura. Wilkens, *Traktat*, p. 100, con tavola.]

DOCUMENTO 21 (PARALLELO CINESE = LL. 149-51 *RECTO* E 152-4 *VERSO*)

[*recto*]
... ornamento
[... molti ti]pi di vegetazione benefica.
... egli ... (ed) egli pianta. °° Questo/Egli
... Allora «Io stesso un lodevole
[...»] dicendo, °° ed egli costruisce ... buono
... Perciò ...

[*verso*]
Egli stabilis[ce ...]
Il nero e bui[o ...]
e così è cambia[to ... Poi]
egli solleva e alz[a ...]
le membra dell'Anima che es-
[se stesse sono °° *Nous*, In]telletto, °° Mente, °° [Pen]siero,
[°° Riflessione ...][22]

[U 199 *scrittura uigura. Zieme, «Neue Fragmente», pp. 260-2 e foto 7-8.]

DOCUMENTO 22 (PARALLELO CINESE = LL. 202-4)

[*A*]
... essendo °° In purezza
... Luce Maestà[28]

[*B*]
Il Secondo Giorno [di Luce ...]
[il seme de]l Nuovo Uom[o...]

[U 236 A+B *recto* *scrittura uigura. Wilkens, *Traktat*, p. 103, con tavola.]

DOCUMENTO 23 (PARALLELO CINESE = LL. 209-20)[29]

[*recto*]
{Terzo Giorno di Luce}
La som[ma totale delle ...] membra sono queste: °°
(1) *Nous*,
(2) Intelletto,
(3) Mente,
(4) Pensiero,
(5) Riflessione, °° °°
(6) Amore,
(7) Fede,
Il loro luogo di residenza eguaglia °° queste vostre Buone Disposizioni. °° °
E questo Terzo Giorno di Luce °° assomiglia al Dio Sole. °
E le sue stesse Dodici Ore sono: °° le Dodici Vergini Divine. °° °°

{Le Due Notti Buie}

Le Due Notti Buie stesse sono:
(La Prima Notte Buia)
° la Prima Notte (Buia) stessa è questo Corpo Scuro, °
e le sue Dodici Ore stesse sono: °
le Cinque Membra del Corpo Visibile di Carne, °
(1) Ossa,
(2) Tendini,
(3) Arterie,
(4) Carne,
(5) Pelle, °° °°
(e) le Cinque Invisibili, le Intangibili Cattive Disposizioni, [le] quali stesse sono:
(6) Odio, °

[*uerso*]
(7) Collera, °
(8) Spud[orat]ezza
(9) Litigiosità, °
(10) Ignoranza, ° insieme a
(11) il Demone della Concupiscenza
(12) (e) il Demone Spudorato. °° °°
(La Seconda Notte Oscura)
E la Seconda Notte Oscura stessa è:
Il Demone dell'Avidità, (cioè) il Pensiero di Morte. °
E le sue Dodici Ore stesse sono queste: I Dodici Dominî Bui. °° °°

I Giorni di Luce sorsero per resistere e combattere contro le N[ot]ti Buie. °
E il Giorno di Luce fu vittorioso e superò la Notte Buia,
Come la precedente battaglia del Dio Uomo Primigenio[30]. °° °°
E da allora i governatori e i *khan* hanno [po]tere e sono sovrani.
Nel loro proprio regno hanno (nell'uomo i Poteri della Luce): °° °°

pr[imo: L]uce-Autorità, °

secondo: Sag-
[il testo continua nel frammento successivo]

[U 44 *scrittura uigura. Le Coq, *Türkische Manichaica*, III, pp. 18-9 n. 8, 3 e tavola I.]

DOCUMENTO 24 (PARALLELO CINESE = LL. 220-9)[31]

[*recto*] [il testo continua dal Documento 23 = U44 *uerso* 16]
[-gezza, °
terzo: Vittoria, °
quarto: G]ioia, °
quinto: [Zelo,
se]sto: Sincerità, °
settimo: Fede,
ottavo: Pazienza, °
nono: Vivere in Maturità, °
decimo: Compiere Atti Meritori, °
undicesimo: Essere di una Sola Opinione,
dodicesimo: (Essere) Luminoso. °° °°
Queste Dodici Ore si diffondono nella Mente e le sono benefiche °
e (questo) stesso (è) Auto-Com[pletezza ...] che purifica ...°
E le ... che sono nella Mente essi le mostravano apertamente. °
E qualunque persona pianti e coltivi questi Dodici Dominî [ne]lla sua propria Mente, le loro caratteristich(e) e il loro [com]portamento [sono tali, che] perfino i grandi ... istruiscono ...

[*uerso*]
[Aggiunta recenziore, in direzione verticale, sul margine destro] *ü mi aran yoγ [...]*
... divenne manifesto tra i [doce]nti e i di[scen]ti. °° °°
Ed essi sono i puri Segni, lodati nella Dottrina. °

E (mostrati) giornalmente (sono):
(1) la loro (= degli Eletti) Calma e Gentile Disposizione,
(2) la loro Beneficenza,
(3) il loro Dolce Parlare,
(4) le loro Decisioni,
(5) la loro Saggezza,
(6) il loro Discernimento,
(7) la Paziente Magnanimità,
(8) (la loro) Rettitudine,
(9) (la loro) Imparzialità verso tutti.
(10) Il loro Buon Pensiero cresce,
(11) il Seme fiorisce, e
(12) (si) diffonde. °°
E questi Dodici tipi di Buona Saggezza prosperano nella mente della gente °° °°
e (così) essi portano molti tip(i) di Figli di Luce Divina. °
E nella Dottrina, tutti i tip(i) ...

[U 43 *scrittura uigura. Le Coq, *Türkische Manichaica*, III, pp. 19-20 n. 8, 4 e tavola I.]

DOCUMENTO 25 (PARALLELO CINESE = LL. 230-6)

[*recto*]
[Successive aggiunte] *Eccellente, Eccellente!*[132]
Il suo comportamento di[venta] (più) rinomato in modo cospic[uo], famoso, (e) significativo. °° °°
Il Domin[io] Primordiale.
Se qualsiasi persona prende il controllo sul suo proprio corpo e tiene la legge di Il Khan, (allora) la legge di Il Khan e il suo comportamento sono manifesti da cinque tipi di parole. °° °°
Questa è la legge [di] Il Khan.
[Perc]iò egli non è e non rimane per un lun[go per]iodo in una città: °°

E uno ... suo comportamento ... non. °°
Quella pe[rsona ...] assomigliava ... grand[e...] viene °° ...

[*verso*]
[Successive aggiunte sul margine sinistro sono distrutte]
[Secondo: ...] egli non [si] sforza, ma comunque acquista provviste. °°
E [qualsiasi t]ipo di tesori p[ossa] capitargli fra le mani, egli non (vi) si aggrappa e (li) nasconde nella miseria e nella avarizia. °° °°
Terzo: Egli predica purezza e castità. °°
Egli trasferisce (questo) ad altri e lui stesso è puro e casto. °°
Inoltre, egli ama l'ininterrotto (stato di) purezza. °° °°
Quarto: Quelli fermamente stabiliti nella [Dottri]na, ai Comandament(i) ...
con quelli Potenti ... egli diventa (una persona) che possiede il Buon Pensiero. °
Ed egli continua a trattenere il suo proprio essere da queg[li] ign[o]ranti. °
Quinto: Egli [a]ma le molte assemblee,
i luoghi di abitazione dove sono installate le [Emin]enze,
molte ... dimore [degli E]letti .. °° ...

[U 42 *scrittura uigura. Le Coq, *Türkische Manichaica*, III, pp. 20-1 n. 8, 5 e tavola I.]

DOCUMENTO 26 (PARALLELO CINESE = LL. 259-70)

[*recto*]
[Intestazione:] [...] La dolce dottrina °° °°

[Il Quinto Albero di Luce]
Primo. ... se egli sollecita ...
diventa ... arrabbiat[o ...]

persona ... istruzione ...
S[e lubrica pas]sione (lo) disturba,
[... Secondo.] Egli non considera
questa persona ... °° Ed egli ama
dando istruzione di persona ad altri. °[°]°
°° °° Terzo. Egli è zelante nel predicare la Dottrina.
°° °° Quarto. Egli pensa al tempo (appropriato)
della lod[e] – e non lo dimentica
[(Poi) egli compie] la recita degli inni,
la lettur[a] dei libri,
la meditazione sugli Insegnamenti ...
[°°] °° Quint[o ...]

[*uerso*]
[Intestazione:] °° °° [(Sermone) della Luce-]*Nous* [...]

(Il Sesto Albero di Luce)
... °° ma
...
... è installato ... °° [Secondo ...]
... sua mente ... vera ...
... è, °° e
... per suo consiglio ...
°° °° Terzo. Egli tiene per veri i Comandament(i)
e i Sigill(i), ed egli costantemente si astiene
dal mostrare una mente instabile e indecisa °° °°
Quarto. Egli diventa un [... s]icurezza
per i suoi propri [mae]stri e insegnanti. ° E
[conti]nuamente ... alt[ri ...]

[U 281 + U 41 *scrittura uigura. Le Coq, *Türkische Manichaica*, III, p. 21 n. 8, 6 e tavola 1, e Zieme, «Neue Fragmente», pp. 264-5 e foto 9-10.]

DOCUMENTO 27 (PARALLELO CINESE = LL. 268-70)

[*recto*]

...

...

all'[... insegn]ante[13]

... °° Quinto ...

[... i car]i uditor[i ...][14]

[*uerso*]

...

... ? ...

... sollecitare a ...

... tutto ...

[So 10348 *scrittura uigura. Wilkens, *Traktat*, pp. 101-2, con tavola.]

DOCUMENTO 28 (PARALLELO CINESE = LL. 300-9)

[*recto*]

[Successive aggiunte nel margine sinistro in direzione verticale: le lettere dell'alfabeto uiguro:] *avγαzγγgdmnshčřtrl.lmq*

[I] Dodicesimo Albero di Luce)

... ° Dodicesimo ...

Qualunque persona coltivi questa Essenza di Luce nella sua Mente,

° le caratteristiche di quella persona come segue:

° (Primo). Nessuna precedente Impudicizia ha alcun potere nella sua Mente,

° ed egli considera la forma e l'aspetto delle donne come assolutamente nulli e privi di importanza;

° ed egli costantemente si protegge, e si tiene a distanza dalle donne[15]. °

°° Secondo. Egli non lega la sua propria Mente agli Uditori[16].

°° In nessun modo egli [p]ar[a]gona le [cas]e di quegli Uditori con la sua personale.
°° E al [luog]o e stato di quegli Uditori ... più ...

[*uerso*]
... egli non lo[da, ...]
egli non si affeziona all'ombra carnale del corpo
che ha una (ingannevole), delicata di[sposizione]. °
Ed egli non desidera né chiede ve[st]i soffici, ben orna[te] °° °
Quarto. [°°] egli medita costantemente sul giorno dell'annichilimento e della morte.
° E l'eterno Potente Khan[37] – egli[38] pensa come apparirà ai Suoi occh(i) (e come egli) starà di fronte al Suo viso. ° °
Quinto. Egli non induce in peccato i suoi fratelli più giovani o più anziani
(In lui) non sorge falsa testimonianza contro alcuno. °
Ma, ininterrottamente e giornalmente, la sua Mente è pura, brillante e radiosa. °° °°
Questi son[o i Dodi]ci Dominî, che il Prof[eta ...][39]

[U 40 *scrittura uigura. Le Coq, *Türkische Manichaica*, III, p. 22 n. 8, 7 e tavola I.]

APPENDICE

La presente Appendice contiene alcuni dei testi antico-turchi già editi da Peter Zieme nel volume *Manichäisch-türkische Texte* pubblicato a Berlino dalla Deutsche Akademie der Wissenschaften nel 1975 (BTT 5). Si presenta qui una traduzione aggiornata di alcuni frammenti importanti per la comprensione della cosmogonia e della mitologia manichee.

Zieme, *Manichäisch-türkische Texte*, n. 10 (U 262) = Wilkens, *Katalog*, n. 206.

Attribuzione del *recto* e del *verso* errata in BTT 5, corretta nel catalogo di Wilkens.

[*Titolo* (*uerso* + *recto*, in rosso, parzialmente sbiadito):] [...] benedetta, vittoriosa ... nella terra degli Dèi.

[*recto*]
E inoltre qui si loda la terra luminosa, radiosa, del colore del *vajra*, che forma i posti e i luoghi saldi e forti, imperturbabili e inamovibili di tutti gli Dèi. Ed è suddivisa in cinque parti: il membro Felicità sta nel [mezzo] di tutta la terra degli Dèi, il membro Intelligenza a sud, il membro Coscienza a est, il membro Pensiero a ovest, il membro Riflessione a nord.
(Nuova sezione di testo, in rosso; vi sono conservati solo lacerti di parole)
[...] divino [...],[...] Lode [...][...] grande re[...]

[*uerso*]
in [...] stanno. E quinto: dalle terre e i palazzi del membro Felicità, che è il più interno e il più alto di tutto, egli ha creato e plasmato le 500 miriadi di giovinetti divini e di vergini divine che sono divenuti come cuore e centro, luogo e sede del trono.

Il grande [regale] signore celeste, il Dio Zurwān, è colui che vi si è stabilito. Dio [...] nel mezzo [...].
(Una riga recenziore in corsivo, Nome dello scriba (?): Io Yaŋa Arya[man]).
(Nuova sezione di testo, in rosso)
Dio Zurwān [...] bel libro [...] predica. Grande [...] bello [...]

Zieme, *Manichäisch-türkische Texte*, n. 12 = Wilkens, *Katalog*, n. 145 = Zieme, «Neue Fragmente».

Wilkens richiama l'attenzione sul fatto che al verso 6 la ripartizione della forza del Dio Quintuplice rappresenta il tema centrale anche del *Sermone dell'Anima*. W. Sundermann, pur ritenendo corretto il riferimento di Wilkens al *Sermone dell'Anima*, osserva che dall'analisi degli altri brani si deduce che il testo turco non è un indice del contenuto né del *Sermone della Luce-Nous*, né del *Sermone dell'Anima*, ma di un'opera in cui vengono trattati anche gli altri temi di discussione e la cui esistenza era altrimenti ignota[1]. Per questo testo ved. sopra, p. 266, Documento 1.

[... Secondo:] [...] sezione delle radici fondamentali del [...] demonio.
Terzo: sezione sulla creazione del mondo temporale a questo mondo.
Quarto: sezione sulla fama e la virtù dei due palazzi, degli Dèi del Sole e della Luna.
Quinta [sezione:] la forza del potere del Dio Quintuplice [...] in [...] essi sono.
Sesta sezione: essi sono viventi nei cinque tipi di piante e alberi.
Settima sezione: nei corpi dei cinque tipi di esseri viventi essi vengono chiamati irragionevoli e morti.
[ini]ziata (?) è la sezione sulla forza del Dio Quintuplice [...]

Zieme, *Manichäisch-türkische Texte*, n. 13 = Wilkens, *Katalog*, nn. 286-8.

Il testo corrisponde a sezioni del rotolo innario: U 197 = Schmidt-Glintzer, *Chinesische Manichaica*, pp. 192, 193; U 198 = Schmidt-Glintzer, *Chinesische Manichaica*, pp. 196, 198; U 196 = Schmidt-Glintzer, *Chinesische Manichaica*, pp. 193, 196.

Si tratta di due differenti copie: a) U 197 e U 198; b) U 196.

a) U 197, U 198

U 197

[*recto*] [= Schmidt-Glintzer, *Chinesische Manichaica*, p. 192]
Essi stessi mostrano cose rallegranti, segni lieti e buoni:
Essi stessi allontanano paura e dubbio.
Sulla terra il cielo [...] come [...]

[*uerso*] [= Schmidt-Glintzer, *Chinesische Manichaica*, p. 193]
[...] essi tranquillizzano.
Essi stessi allontanano il loro discorso errato.
Dotati di armatura, essi sono pronti a sostenere i puri Eletti.
Come [...]

U 198

[*recto*] [= Schmidt-Glintzer, *Chinesische Manichaica*, p. 196]
Con elemosine che arrivano tutte e intere all'ornato
buona benedizione, nella gioia lodi
di tutta questa nostra stirpe luminosa.
Correndo in fretta [tutti i forti e coraggiosi devono sistemarsi...]

[*uerso*] [= Schmidt-Glintzer, *Chinesische Manichaica*, p. 198]
gli Dèi potenti.
Voi luminosi, meritevoli, voi che siete pronti a sostenere tutta la legge.
Di nuovo in sofferenza e molto affanno, [le sante schiere li terranno lontani] dalla legge divina.

b) U 196 (presenta un testo parzialmente divergente da a)
[*recto*] [= Schmidt-Glintzer, *Chinesische Manichaica*, p. 193]
Essi allontanano [il loro discorso errato].
Armati della panoplia, sono pronti al sostegno dei puri Eletti.
Come la buia oscurità [essi allontanano] il male e la cattiveria.
Li rendono certi, liberi e lontani da ogni affanno e dolore.
Tutta la legge i meritevoli...

[*uerso*] [= Schmidt-Glintzer, *Chinesische Manichaica*, p. 196]
Con elemosine complete all'ornato
buona benedizione, nella gioia lodi
di tutta questa nostra stirpe.
Correndo in fretta tutti i forti e coraggiosi devono sistemarsi.
Le buone azioni che in seguito ci tengono nella gioia attraverso gli inviati.
...

Zieme, *Manichäisch-türkische Texte*, n. 15
U 297 = Wilkens, *Katalog*, n. 205, U 241 a-c = Wilkens, *Katalog*, n. 204.
U 297
[*recto*]
[...] venne. Il Dio [del Sole] rinchiuso (?) verrà. E là sarà [...]. Tradito dai loro discorsi incredibili e menzogneri, [...] quando egli esce, allora quei demoni divoreranno. In seguito scenderanno anche gli angeli. Essi scacceranno quei demoni da questa terra e li getteranno all'inferno. Come gli angeli [allontanano (?)] i demoni e i vampiri che si trovano su questa terra.

[*uerso*]
[...] così sopprimeranno totalmente la fame, [...] la malattia, la calura e il freddo che dominano sulla terra. A quel tempo tutti e cinque i tipi di esseri viventi, alberi e piante, semi e frutti, (le stesse) statue, tutti riceveranno la lingua. Essi loderanno ed esalteranno il vero Mitri Burxan nella lingua di Dio. Quindi a

quel tempo su ordine di Mitri Burxan gli angeli nelle quattro [direzioni...]

U 241a
[*recto?*]
[...] affrettandosi, [...] veloce la sua gonna (?), [...] ruota, sé [...] al tempo [...], non sono. Questo [...][...] splendore della luna (?), [...] forza dello splendore [...] splendore radioso

[*uerso?*]
Dio un [...] Spirito Vivente [...] misero inferno [...] la terra degli Dèi [...] Dio ininterrottamente [...] manda [...] discese. Quegli [...] angeli [...] Portate!» Così dicendo [...] avendo udito, così [...]

U 241b
[*recto?*]
[...] sole [...] luna [...] regno del [...] trascorso, regno dei mille anni [...]

[*uerso?*]
[...] il palazzo [...] questo ordine [...]». Così dicendo, quello [...] oggi due [...] a oriente (?)[...]

U 241c
[*recto?*]
[...] da [...] entrando [...] In quest'epoca la voce [...]

[*uerso*] (titolo) [...] allestire
[...] l'abitazione dei [...]

Schmidt-Glintzer, *Chinesische Manichaica*; Wilkens, *Katalog*; Zieme, *Manichäisch-türkische Texte*; Zieme, «Neue Fragmente», pp. 251-76.

Parte Quinta

TESTI CINESI

Il rotolo manicheo di Pechino

a cura di Antonello Palumbo

INTRODUZIONE

I documenti manichei della grotta di Dunhuang e il rotolo conservato a Pechino

Gran parte di quel che sappiamo del Manicheismo cinese proviene da un singolo luogo: la grotta numero 17 del sito buddista di Mogao, a Dunhuang, nel nord-ovest della Cina. Nel 1900, un sacerdote taoista vi scoprì apparentemente per caso una ricchissima biblioteca murata e abbandonata, costituita da alcune decine di migliaia di manoscritti in gran parte buddisti, soprattutto in cinese e in tibetano, risalenti al periodo tra il 400 e il 1000 d.C.[1]. Nel giro di qualche anno, la notizia della scoperta raggiunse gli archeologi e gli orientalisti europei; Marc Aurel Stein nel 1907 e Paul Pelliot nel 1908 acquistarono sul luogo migliaia di testi, che trasferirono rispettivamente a Londra e a Parigi. Soltanto tra la fine del 1909 e l'inizio del 1910, le autorità imperiali cinesi, sollecitate sembra dallo stesso Pelliot, decisero di portare a Pechino i manoscritti lasciati

[1] Si sono fatte varie ipotesi sulla natura della grotta e sulle ragioni della sua chiusura. Secondo una delle ricostruzioni più verosimili, si trattava probabilmente di un deposito utilizzato nel corso del X secolo dai monaci del *Sanjie si*, un piccolo cenobio buddista nei pressi delle grotte di Mogao. Meno facoltosi dei loro fratelli insediati nei grandi monasteri di Dunhuang, i religiosi del *Sanjie si* cercarono di integrare il loro canone di scritture raccogliendo manoscritti di provenienza eterogenea, in molti casi non perfettamente conservati. Il documento più tardo reca la data del 1002; questo suggerisce una possibile relazione tra la chiusura della grotta e la sottomissione del regno buddista di Khotan da parte della dinastia turco-islamica dei Karakhanidi nel 1006, percepita dai buddisti della regione come l'annuncio di un pericolo imminente. Ved. Rong, *Dunhuang cangjingdong*, pp. 23-48, in partic. pp. 32-3, 37-8. Benché ampiamente ipotetica per quanto riguarda le circostanze nelle quali la biblioteca fu murata, la ricostruzione di Rong Xinjiang supera con argomenti convincenti la vecchia tesi di Stein, sviluppata da Fujieda Akira, secondo cui la grotta 17 sarebbe stata una sorta di discarica di «rifiuti sacri», in particolare di manoscritti abbandonati dopo l'introduzione del primo canone stampato, cfr. Fujieda, *Une reconstruction*, pp. 65-8.

nella grotta dalle missioni europee, senza peraltro riuscire ad assicurarsi tutto ciò che rimaneva della biblioteca[1].

Tra gli oltre ventimila documenti, ripartiti tra Londra, Parigi e Pechino, sarebbero stati individuati tre testi manichei in cinese; la loro sparuta presenza in un ambiente buddista non rappresenta evidentemente il lascito di una comunità (come nel caso dei testi di Turfan o di quelli rinvenuti in Egitto), e neppure il segno di un'influenza manichea nella regione, ma si spiega soltanto in base a circostanze contingenti.

Il primo manoscritto, pervenutoci incompleto in due frammenti (mss. S.3969, P.3884), è intitolato *Compendio della dottrina e della regola di Mani, Buddha della Luce* (*Moni Guang Fo jiao fa yi lüe*); è probabilmente ciò che resta di una copia locale di un documento redatto nel 731 presso un'accademia imperiale di Chang'an, la capitale dei Tang. Il *Compendio* è un'esposizione sommaria della religione manichea scritta su richiesta del governo; trattandosi di un documento ufficiale relativo a una dottrina accusata di spacciarsi per una forma di buddismo, è possibile che sia stato distribuito anche nei monasteri buddisti. Nel deposito della grotta 17, tuttavia, il manoscritto sembra essere finito come carta di riciclo nel corso del X secolo[2]. Questa era sicuramente la funzione del secondo documento (S.2659), un innario manicheo risalente forse alla fine dell'VIII secolo, che reca il titolo finale di *Inni della sezione inferio-*

[1] Ancora nel 1913, in una nuova missione, Stein poté acquistare altri cinquecento manoscritti in cinese. Piccole quantità di testi in varie lingue furono acquisite negli anni successivi da missioni giapponesi e russe, e documenti isolati furono comprati in circostanze poco chiare da collezionisti di vari paesi. Un numero imprecisato di manoscritti – sicuramente molte migliaia, in gran parte testi tibetani – rimase a Dunhuang. Per una ricostruzione complessiva delle diverse collezioni cfr. Fujieda, *The Tunhuang Manuscripts. (Part I)*, pp. 3-15.

[2] Sul *Compendio* manicheo di Dunhuang cfr. vol. I, pp. 285-6, 296-7, e la traduzione parziale in questo volume. Sul *verso* del frammento di Parigi del documento (P.3884) si può leggere la parte finale di un inventario di *sūtra* buddisti redatto dal monaco Daozhen, ved. la fotografia in Y. Huang (ed.), *Dunhuang baozang*, CXXXI, Taibei 1986, p. 431b. Attivo tra il 934 e il 987, Daozhen fu lo zelante organizzatore del deposito nella grotta 17, colui che per conto del *Sangjie si* raccoglieva vecchi manoscritti nell'area di Dunhuang allo scopo di rimpinguare la collezione di scritture del suo tempio oppure, nel caso dei testi non buddisti, di procurare carta e «pezzi di ricambio» per i documenti della biblioteca monastica, ved. Rong, *Dunhuang cangjingdong*, pp. 32-4.

re (*Xiabu zan*). Intorno al 920 un monaco buddista utilizzò il *verso* del manoscritto, un rotolo di oltre dieci metri, per copiarvi un capitolo delle *Memorie sulle regioni occidentali* del celebre pellegrino e traduttore Xuanzang[1].

Ignote, ma probabilmente analoghe alle precedenti, sono le circostanze che condussero nella grotta di Dunhuang il terzo testo, un altro lungo rotolo di argomento cosmogonico, soteriologico ed etico, di cui ci occuperemo in queste pagine. Sfuggito all'attenzione sia di Stein sia di Pelliot, nel 1910 esso finì tra gli oltre ottomila manoscritti acquisiti tardivamente dal governo Qing, in massima parte copie di comuni testi buddisti, per essere quindi trasferito alla Biblioteca della Capitale (*Jingshi tushuguan*) a Pechino[2]. A quel che sembra fu un giovane studioso cinese oggi dimenticato, Li Yizhuo, a riconoscere nel rotolo il documento di una religione iranica, identificata erroneamente con il cristianesimo orientale. Avvisato da Li, nell'aprile del 1911 l'erudito Luo Zhenyu pubblicò un'edizione del manoscritto sul secondo numero della rivista *Guoxue congkan*, sotto il titolo più cauto (e sostanzialmente corretto) di «Scrittura frammentaria di una religione della Persia» (*Bosijiao canjing*)[3].

Fu così che il rotolo di Pechino giunse finalmente all'attenzione di Pelliot e del suo maestro di un tempo, Édouard Chavannes. I due orientalisti francesi riconobbero subito i contenuti manichei del documento, e in pochi mesi ne pubblicarono una traduzione che ancora oggi si distingue per la correttezza di gran parte delle identificazioni di nomi e termini e per la ricchezza dell'apparato critico[4].

[1] Sulla natura e la datazione del manoscritto dell'*Inmario* manicheo di Dunhuang ved. Yu, *Dunhuang Monijiao*, pp. 37-46.

[2] Il manoscritto è ancora conservato presso la stessa istituzione, benché tanto il nome (oggi Biblioteca Nazionale) e l'indirizzo di questa (fondata proprio nel 1909 nei padiglioni di un monastero buddista e dal 1987 trasferita in un moderno edificio nella parte occidentale di Pechino) quanto il numero di catalogo del documento (da *yu* 56 a *bei* 8470) siano nel frattempo cambiati. Ved. T. Inokuchi – T. Nakata (edd.), *Pekin toshokan zo Tonko iiho somokuroku*, Kyoto 1989, p. 492.

[3] Sulle circostanze della scoperta del rotolo manicheo di Pechino cfr. Chavannes – Pelliot, *Traité*, pp. 499-501; sul ruolo di Li Yizhuo e la definizione dei contenuti del rotolo effettuata inizialmente dagli studiosi cinesi cfr. la breve prefazione di Luo Zhenyu alla sua edizione del manoscritto, riprodotta in *Traité*, p. 617.

[4] Ved. Chavannes – Pelliot, *Traité*, pp. 508-89; la traduzione del documento in fran-

Il manoscritto di Pechino, che non ha titolo, è noto da tempo come «Trattato Pelliot», ma si tratta di una designazione impropria. Non fu Pelliot a scoprirlo, come si è visto; quanto alla definizione di «trattato», se per tale s'intende una esposizione dottrinale coerente e sistematica, essa si addice poco a un testo caratterizzato da vistose discontinuità retoriche, e che si propone piuttosto nella forma di un *sūtra* buddista. Da qualche tempo, un numero crescente di studiosi si riferisce al rotolo di Pechino come a una versione cinese del cosiddetto *Sermone della Luce-Nous* in partico, ricostruito da Werner Sundermann sulla base di un ampio numero di frammenti ritrovati a Turfan, di contenuto simile al testo tradotto da Chavannes e Pelliot. Vedremo tra breve che anche questa identificazione non può essere sottoscritta senza riserve. In attesa di una definizione più accurata, sul modello del *Codice manicheo di Colonia*, designeremo il nostro testo in base alla sua natura formale e al luogo di conservazione, e lo chiameremo pertanto *Rotolo manicheo di Pechino*.

Il manoscritto

È singolare che nessuno dei traduttori del rotolo di Pechino ne abbia controllato il manoscritto. Chavannes e Pelliot si basarono sulla trascrizione di Luo Zhenyu, mentre la traduzione più recente di H. Schmidt-Glintzer è stata condotta sull'edizione inclusa nel canone buddista stampato in Giappone tra il 1924 e il 1932[1].

cese è seguita dal testo del manoscritto nella trascrizione effettuata da Luo Zhenyu, ved. *ibid.*, pp. 617-591 (paginazione retrograda). Lo stesso testo, purtroppo con diversi refusi, nel 1928 fu inserito nell'edizione del canone buddista curata da J. Takakusu e K. Watanabe (*Taishō daizōkyō*), ved. T 54 n. 2141B pp. 1281a19-1286a28. A pochi mesi di distanza da Chavannes e Pelliot, il contenuto manicheo del rotolo di Pechino fu riconosciuto e analizzato indipendentemente anche da uno studioso giapponese, Haneda Tōru, ved. *Shinshutsu Hashikyō zankyō ni tsuite*, «Tōyō gakuhō» II 1912, pp. 227-46. Una nuova traduzione (in tedesco, senza note) del rotolo di Pechino è stata pubblicata nel 1987 da Schmidt-Glintzer, *Chinesische Manichaica*, pp. 77-103.

[1] Al momento in cui scriviamo, viene annunciata come imminente la pubblicazione di una nuova traduzione del rotolo di Pechino, in inglese, da parte di Gunner Mikkelsen e Samuel N.C. Lieu. A differenza delle precedenti, questa traduzione si

Soltanto un ex allievo di Chavannes, l'allora ventiquattrenne Léonard Aurousseau, esaminò il documento durante un soggiorno a Pechino nel 1912, lasciandone un prezioso resoconto[1].

Secondo l'accurata descrizione di Aurousseau, il rotolo manoscritto misura 621 x 27,5 centimetri, ed è costituito da 17 fogli della lunghezza di 38,4 centimetri ciascuno, incollati in successione ai margini, «tous rigoureusement identiques en dimensions, forme et qualité de papier»[2]. Soltanto il primo foglio si presenta incompleto, con una lacuna iniziale stimata da Aurousseau in circa 22 centimetri. Il titolo al principio del documento, ammesso che ci fosse, non ci è quindi pervenuto. Nessun titolo né *colophon* appaiono nella parte finale del rotolo, che si è conservata intatta. Il testo che rimane è distribuito su 345 colonne.

In base alle fotografie, Yoshida Yutaka suggerisce che il manoscritto sia stato redatto con uno stilo di legno anziché con un pennello[3]. Questo strumento di scrittura si affermò a Dunhuang nel periodo del dominio tibetano (786-848), quando, per effetto dell'interruzione dei rapporti con il resto della Cina, gli utensili calligrafici provenienti dall'interno del paese – primo fra tutti il pennello di bambù e pelo di coniglio, con il suo tratto morbido e pastoso – divennero introvabili[4]. L'importante intuizione di Yoshida, che implica un preciso *terminus a quo*, risulta avvalorata da un esame attento del microfilm del manoscritto e dal confronto con altri documenti di Dunhuang del IX-X secolo[5]. Un'ipotesi definitiva di datazione potrà comunque essere formulata soltanto dopo una valutazione codicologica diretta del rotolo conservato a

basa su un esame accurato del documento originale cinese nonché di tutti i suoi paralleli centroasiatici.

[1] Ved. Aurousseau, *Ed. Chavannes et P. Pelliot*, pp. 53-63.

[2] Ved. Aurousseau, *Ed. Chavannes et P. Pelliot*, pp. 54-5.

[3] Comunicazione personale di Yoshida Yutaka all'autore.

[4] Cfr. Fujieda, *The Tunhuang Manuscripts. (Part II)*, pp. 21-2.

[5] Cfr. p. es. le tavole in appendice a Fujieda, *Tonkō shakyō no ji tugata*, in cui circa trenta manoscritti datati provenienti da Dunhuang sono disposti in successione cronologica, in modo da evidenziare l'evoluzione degli stili calligrafici in relazione alle epoche e agli strumenti di scrittura utilizzati. Le considerazioni che seguono si basano sul nostro esame del microfilm e delle fotografie del manoscritto; cfr. sotto, pp. 311-2 nota 2.

Pechino, che verifichi in particolare il tipo di carta usato[1]. Provvisoriamente, tenendo conto del fatto che numerose grafie di caratteri sono tipiche del periodo Tang, sembra plausibile collocare l'epoca di redazione del documento, con larga approssimazione, nel corso del IX secolo o al più tardi agli inizi del X.

Una datazione relativamente tarda del manoscritto, ovviamente, non si estende di necessità ai suoi contenuti, che possono risalire più indietro nel tempo. La presenza nella parte finale del testo (coll. 256, 335, 341) di due caratteri speciali istituiti tra il 689 e il 690 dall'imperatrice Wu Zetian (che regnò dal 684 al 705), e aboliti nel 705, suggerisce che il manoscritto sia stato ricopiato in tutto o in parte da un documento risalente a pochi anni dopo quest'ultima data (che a sua volta può averne riprodotto un altro più antico). È infatti poco verosimile che uno scriba del IX secolo abbia inserito di proposito, e senza logica apparente, dei caratteri scomparsi dall'uso corrente e ormai incomprensibili[2]. L'esame dei contenuti, tuttavia, lascia aperta la possibilità che il rotolo sia stato redatto sulla base di più documenti; in tal caso la datazione suddetta andrebbe riferita non all'intero testo, ma soltanto alle sezioni finali in cui compaiono i caratteri speciali[3].

Nel 1995, Yoshida Yutaka ha identificato un testo molto simile a un passaggio della prima parte del rotolo di Pechino in due frammenti, pertinenti a un medesimo manoscritto, provenienti da

[1] L'indicazione di Antoussean, che parla di «papier assez épais, légèrement jaunâtre» (*Ed. Chavannes et P. Pelliot*, p. 55), fa pensare in ogni caso alla carta di bassa qualità prodotta e usata a Dunhuang a partire dal periodo tibetano, cfr. Fujieda, *The Tunhuang Manuscripts. (Part I)*, p. 22.

[2] I due caratteri sono *zheng* (forma regolare: *Matheus* 351), che ricorre due volte nella forma speciale (coll. 256, 341 ma anche sette volte in forma normale (coll. 118, 129, 177, 181, 262, 274, 293); e *shou* (*Matheus* 5841), che figura una sola volta (col. 335) nella sua grafia speciale. Wu Zhao, meglio conosciuta con l'appellativo postumo di Wu Zetian (*623?-705*), era la consorte dell'imperatore Gaozong dei Tang (che regnò dal 649 al 683); poco dopo la morte di questi assunse la reggenza, e nel 690 fondò una nuova dinastia, i Zhou, ponendo fine per qualche tempo all'impero Tang.

[3] Una delle grafie speciali appare nella lunga sezione finale sugli Alberi Preziosi dei Dodici Re di Luce (coll. 225-310), le altre due nell'epilogo (coll. 310-45); entrambe queste sezioni, come vedremo tra breve, si distinguono nello stile e nei contenuti da quelle precedenti, e non si può escludere che abbiano fatto parte in origine di un documento indipendente.

Toyuq (nella regione di Turfan) e conservati a Berlino; si tratta apparentemente di un'altra versione dello stesso documento, ma la relazione tra le due varianti non è chiara. Il tipo di scrittura e il testo sul *uerso* dei frammenti di Berlino suggeriscono una datazione all'VIII secolo, sebbene anche in questo caso la prudenza sia d'obbligo[1]. Questa cronologia appare compatibile con quella del manoscritto o di uno dei manoscritti di cui il rotolo di Pechino è la copia.

Al di là della datazione, l'aspetto più importante del documento di Pechino risiede nella sua natura privata, finora non adeguatamente messa in rilievo. Presenta in effetti molte caratteristiche di quelli che Fujieda Akira, il padre della codicologia di Dunhuang, ha definito «rotoli informali»[2]: basso livello calligrafico, redazione da parte di qualcuno che non era uno scriba di professione, numero irregolare di caratteri per colonna (da 18 a 26, ma più spesso 22-3; il parametro delle copie di biblioteca era di 17) e frequenti correzioni. Il copista, che sembra aver riveduto con una certa attenzione il suo manoscritto, tradisce in più punti una scarsa familiarità con il testo ricopiato. Possiamo essere certi che il rotolo di Pechino non fu prodotto nello *scriptorium* di un monastero manicheo; esso è la copia privata di uno scriba solitario, una circostanza che sarà bene tenere presente nell'analisi dei contenuti.

I contenuti

Il rotolo è incompleto nella parte iniziale, ma le prime colonne leggibili sembrano un'introduzione sul modello dei *sūtra* del buddismo Mahāyāna. Qualcuno, il cui nome viene poi rivelato come Atuo (probabilmente *Addā, uno dei principali discepoli di Mani), interroga l'Inviato della Luce (*ming shi*). Il testo di tre dei suoi quesiti può essere ricostruito in modo attendibile: egli chiede 1) in che modo sia possibile ottenere la liberazione dal corpo di carne, 2) se la natura originaria sia unica oppure duplice, 3) quali mezzi

[1] Ved. Yoshida, *Manichaean Fragments*, p. 35; cfr. la nota *76* a pp. 515-6.
[2] Cfr. Fujieda, *The Tunhuang Manuscripts (Part I)*, pp. 24-5.

di salvezza siano dispensati dai santi che si manifestano nel mondo per liberare la natura luminosa. L'Inviato della Luce risponde allora alla maniera del Buddha, lodando *Addā per il «beneficio all'infinita moltitudine dei viventi» arrecato dalle sue domande, e dando quindi inizio a un sermone con la formula allocutoria: «Sappiate, voi tutti... (*rudeng dangzhi*)». Dopo questo prologo (coll. 1-8 del manoscritto), la finzione dialogica si ritrae per fare posto a una serie di segmenti di testo distinti nell'impianto formale, ma vicini nei temi. Nel documento essi non sono segnalati da titoli interni, e solo in alcuni casi sono distinguibili attraverso spaziature e interruzioni di colonna; a beneficio del lettore, nella traduzione che segue si è ritenuto opportuno evidenziarli con titoli indicativi dei rispettivi contenuti, scritti in maiuscoletto e tra parentesi[1].

La sezione iniziale («Su come la natura luminosa fu imprigionata nel corpo di carne», coll. 8-52) ripercorre il mito manicheo sulla creazione del mondo e dell'uomo. I cinque elementi luminosi di Aria, Vento, Luce, Acqua e Fuoco, che sono i figli e la «corazza» del Primo Uomo (Pensiero Pristino nel testo cinese), ipostasi evocata dal Padre della Grandezza per combattere l'assalto della Materia (Demone della Concupiscenza), vengono dati in pasto ai demoni della Tenebra, che vi si attaccano «come la mosca al miele». Dalla mescolanza di Luce e Tenebra, lo Spirito Vivente (Vento Puro) e la Madre di Vita (Madre dei Giusti) creano il mondo come una sorta di laboratorio alchemico per liberare progressivamente la luce e decantare la materia, facendone al contempo una prigione per i demoni dell'oscurità. Il Demone della Concupiscenza però reagisce e crea il corpo di carne a immagine del macrocosmo per imprigionarvi definitivamente le cinque nature luminose: l'Aria viene rinchiusa nelle ossa, il Vento nei legamenti, la Luce nei vasi, l'Acqua nella carne e il Fuoco nella pelle. In ognuna delle cinque prigioni carnali il Demone pianta un albe-

[1] Si è seguita la presentazione formale del testo adottata da H. Schmidt-Glintzer nella sua traduzione, *Chinesische Manichaica*, pp. 77-103. I titoli e le partizioni del documento proposti in questa sede, tuttavia, non coincidono sempre con quelli indicati da Schmidt-Glintzer.

ro di morte corrispondente a una delle cinque membra intellettuali (Aspetto, Animo, Coscienza, Riflessione e Pensiero) della natura di tenebra, e vi fa germogliare i cinque peccati capitali che sono l'Odio, l'Ira, la Lascivia, l'Astio e la Stoltezza.

Nella sezione successiva («L'Inviato della Buona Luce e la sua opera di redenzione», coll. 52-66), conclusa la narrazione cosmogonica, viene introdotta la figura soteriologica dominante della parte centrale del rotolo, l'Inviato della Buona Luce (*Huiming shi*). «Buona Luce», a cui corrisponde in cinese un'espressione polisemica (*Huiming*) traducibile tra l'altro come «Luce di Sapienza» (o «d'Intelligenza»), è qui una designazione della Luce-*Nous*, ovvero la potenza redentrice della Gnosi, che separa Luce da Tenebra all'interno della comunità degli Eletti e nelle persone di questi. Il *Kephalaion* VII copto descrive questa ipostasi come «padre di tutti gli apostoli» e principio che «elegge tutte le chiese»; in un'altra sezione, il rotolo di Pechino la identifica in modo esplicito con lo Spirito Santo[1]. L'Inviato della Buona Luce appare come una personificazione della Luce-*Nous*, di fatto identico a essa; egli agisce nel presente, rovesciando l'opera del Demone della Concupiscenza e liberando gli elementi luminosi dalle prigioni carnali governate dai cinque peccati capitali.

La terza e la quarta sezione («Le Due Notti e i Tre Giorni», coll. 66-82; «Le Cinque grandi battaglie tra l'Uomo Vecchio e l'Uomo Nuovo», coll. 82-112) rappresentano con allegorie diverse il conflitto che si svolge nelle persone degli Eletti tra la Luce-*Nous* e le «illimitate nature demoniache» del corpo di carne (definito come «Uomo Vecchio»). In entrambi i brani l'enfasi viene posta sulla liberazione della natura luminosa attraverso la coltivazione morale e il perseguimento delle cinque virtù cardinali (Ca-

[1] Ved. Böhlig – Polotsky, pp. 35 ll. 21-4, 36 ll. 1-2; Gardner, *Kephalaia*, pp. 39-40. Cfr. la nota 95 a p. 521. La posizione di questa ipostasi nelle intricate tassonomie teologiche del Manicheismo e la sua relazione con il Νοῦς in quanto primo membro intellettuale della natura luminosa non sono del tutto chiare. Se il rotolo di Pechino identifica la Luce-*Nous* con lo Spirito Santo, il *Kephalaion* VII (*loc. cit.*) la descrive come un'emanazione di Gesù Splendore, il Gesù trascendente del mito gnostico. Per una discussione del concetto di Luce-*Nous*, con particolare riferimento ai paralleli partici del rotolo di Pechino, cfr. Sundermann, «Who is the Light-ΝΟΥΣ», pp. 255-65.

rità, Fede, Perfezione, Pazienza e Sapienza), che sono i doni della Buona Luce.

Il brano successivo («I Dēnāwarān», coll. 112-36) descrive la figura dell'Eletto manicheo, designato con l'epiteto persiano di *dēnāwar* (lett. colui che «possiede» o «porta la religione»), evidenziando come egli sia il recipiente del dono carismatico che è la Buona Luce (Luce-*Nous*). La Buona Luce entra nelle membra intellettuali (Aspetto, Animo, Coscienza, Riflessione, Pensiero) della natura luminosa dell'Eletto, facendo sì che questi possa predicare la Retta Legge, la religione manichea. Il passaggio si conclude con due citazioni dal *Vangelo* e dalle *Epistole* di Mani; in quest'ultima viene enunciata una trinità gnostica – Padre di Luce, Figlio e Vento Puro della Legge (Spirito Santo) – che una glossa identifica nell'ordine con il Padre della Grandezza, la «luce del Sole e della Luna» e la Buona Luce. L'identificazione della Buona Luce con lo Spirito Santo e la definizione di questo come «Vento (= Spirito) Puro della Legge» rappresenta in qualche modo la chiave di lettura dell'intero documento: la Buona Luce (Luce-*Nous*) è l'essenza pneumatica e carismatica della Chiesa degli Eletti.

La sezione successiva, un lungo «Sermone sugli Alberi di Morte e gli Alberi di Vita» (coll. 137-83), è introdotta da una formula allocutoria che segna una netta cesura con il testo precedente. Di fatto, viene ripetuto e sviluppato il tema della seconda sezione sull'opera di redenzione dell'Inviato della Buona Luce, che abbatte i cinque alberi di morte della natura di tenebra, piantati dal Demone della Concupiscenza, e vi sostituisce nella persona degli Eletti i cinque alberi di vita dell'Aspetto, dell'Animo, della Coscienza, della Riflessione e del Pensiero della natura luminosa. L'allegoria vegetale viene articolata nell'enunciazione di elenchi dogmatici di facoltà morali negative e positive connesse alle parti di ciascuno degli alberi di morte e di vita.

Il sermone è seguito da una sorta di inno («Lode della Carità e della Fede», coll. 184-200), dedicato alle due principali virtù cardinali dell'Eletto manicheo.

L'ottava sezione («I Tre Giorni di Luce e le Due Notti di Tenebra», coll. 201-24) replica in forme diverse l'allegoria dei giorni e delle notti presentata nella terza parte; anche in questo caso la

metafora principale si struttura in un simbolismo complementare, quello delle dodici ore di ciascun giorno e ciascuna notte, che serve a mettere in scena di volta in volta dodecadi diverse di ipostasi.

La sezione si conclude con l'elenco dei «Dodici Aspetti della Buona Luce», ipostasi morali che altrove e più spesso nella letteratura manichea sono attribuite al Padre della Grandezza sotto il nome di «Eoni» («Regalità» o «Dominazioni» nei testi iranici e turchi). Il loro ingresso nelle membra intellettuali della natura luminosa degli Eletti fa «sorgere e irradiare una luce infinita».

L'enumerazione degli Aspetti/Eoni funge da preambolo alla lunga sezione conclusiva su «Gli Alberi Preziosi dei Dodici Re di Luce» (coll. 225-310). A ognuno dei Dodici Aspetti corrisponde un albero simbolico, la cui presenza nella persona del *dēnāwar* si manifesta attraverso cinque segni morali. La combinazione di dodici aspetti per cinque segni, un *topos* della numerologia manichea, offre la struttura per quello che in realtà è un elenco di sessanta precetti fondamentali dell'Eletto manicheo.

L'«Epilogo» (coll. 310-45) si sviluppa direttamente a partire dalla frase che conclude l'ultima sezione: «tutti questi si chiamano "gli Alberi Preziosi dei Dodici Re di Luce"». La finzione del prologo viene ripresa nell'allocuzione finale di un «io» enunciante, che poche colonne dopo viene invocato dagli astanti come l'«Inviato della Luce». Rivolgendosi alla sua Chiesa, guidata dai Maestri, egli annuncia di essere venuto dal «mondo della luce e della gioia eterna» per piantare gli alberi simbolici dei Dodici Aspetti nell'animo degli Eletti, e invita questi ultimi a farli crescere e fruttificare, così da liberarsi dal *saṃsāra* e raggiungere il Paradiso. Allora l'assemblea innalza un inno all'Inviato della Luce e proclama la propria obbedienza alla sua Legge. Tutto l'epilogo, pervaso da termini buddisti, ricalca fedelmente le formule di chiusura dei *sūtra* mahāyānici.

Fonti e paralleli

Frammenti di quattro manoscritti in antico-turco ritrovati nell'area di Turfan tra il 1902 e il 1907, simili nei contenuti al rotolo di Pechino, furono pubblicati già nel 1922 da Albert von Le

Coq[1]. Tra essi e il documento cinese c'erano tuttavia discrepanze talora notevoli. Inoltre, il testo di un altro frammento attribuibile con certezza a uno dei quattro manoscritti risultava privo di relazioni con il «trattato» tradotto da Chavannes e Pelliot; esso fu poi identificato come parte di una versione turca del *Libro dei Giganti*, una delle opere canoniche di Mani[2].

Nel 1926 Ernst Waldschmidt e Wolfgang Lentz annunciarono l'esistenza di una versione in partico (allora chiamato «Norddialekt»), ancora una volta attestata nei frammenti di Turfan, segnalando inoltre il titolo scritto su uno di questi: mnwhmyd rwšn wyfr's (*manohmed rōšn wifrās*)[3], che due anni dopo Lentz avrebbe proposto di tradurre «Lehrschrift über das Erkenntnislicht»[4]. Nel 1933, i due studiosi tedeschi esprimevano con maggiore chiarezza la loro convinzione che il rotolo di Pechino fosse la traduzione di un trattato scritto in partico[5].

L'idea dell'originale partico rimase latente negli anni seguenti[6]. Nel 1960, nel suo *Catalogue of the Iranian Manuscripts in Manichean Script in the German Turfan Collection*, Mary Boyce elencava un più ampio numero di frammenti (tutti in partico, tranne uno in sogdiano) definiti «similar to the *Traité*», da lei identificati insieme a Walter B. Henning[7].

L'esame sistematico di questo e altro materiale è stato infine affrontato da Werner Sundermann, che ha proceduto a una ricostruzione complessiva. Dopo una prima presentazione nel 1983[8],

[1] Ved. Le Coq, *Türkische Manichaica*, III, pp. 16-24 (n. 8). I paralleli turchi del rotolo di Pechino sono stati oggetto di uno studio specifico e di una nuova traduzione da parte di Klimkeit – Schmidt-Glintzer, *Türkische Parallelen*, pp. 82-117. Altri frammenti turchi considerati parte dello stesso testo originale sono stati pubblicati recentemente da Zieme, «Neue Fragmente», pp. 251-76.
[2] Ved. Henning, *Giants*, p. 65; cfr. Le Coq, *Türkische Manichaica*, III, p. 23.
[3] Ved. *Stellung Jesu*, pp. 43-4.
[4] Ved. Lentz, *Mani und Zarathustra*, p. 188; qui, con minor cautela rispetto allo scritto pubblicato insieme a Waldschmidt, Lentz definiva i frammenti partici non più come «Paralleltexte», bensì come «Originalbruchstücke» del documento tradotto da Chavannes e Pelliot.
[5] Ved. *Dogmatik*, p. 492 nt. 1.
[6] Così, nel 1947, W.B. Henning poteva definire uno dei frammenti paralleli di Turfan «fragment of the Parthian original of the Chinese *Traité*», ved. *Magical Texts*, p. 45.
[7] Ved. Boyce, *Catalogue*, p. 148 parr. 15-6.
[8] Ved. Sundermann, *Traité und Sermon*, pp. 231-42.

il frutto finale di questo lavoro è stato pubblicato nel 1992, e rappresenta oggi un riferimento obbligato per qualsiasi studio sul rotolo di Pechino[1].

Il testo ricostruito da Sundermann con il titolo di *Sermon vom Licht-Nous* (traduzione di *manohmed rōšn wifrās*) si basa sulla collazione minuziosa di 46 frammenti (di cui 40 in partico e 6 in sogdiano) provenienti da 24 manoscritti diversi[2]. La *dispositio*, accompagnata da una traduzione tedesca, si articola in 117 paragrafi, dei quali i primi 79 corrispondono in qualche modo, ma con numerose lacune, al corpo del rotolo di Pechino (coll. 8-309) così come tradotto da Chavannes e Pelliot, a esclusione del prologo e dell'epilogo di tipo buddista; le sezioni rimanenti (paragrafi 80-117), che includono i testi classificati come «simili al *Traité*» da M. Boyce, non hanno riscontri nel testo cinese[3].

Oltre a questa macroscopica differenza strutturale esistono numerose discrepanze terminologiche e retoriche tra il rotolo di Pechino e i frammenti ricostruiti da Sundermann. Laddove è possibile effettuare un confronto, il testo cinese si presenta in generale più articolato nei dettagli e ricco nelle metafore; dove il partico offre un'asciutta similitudine, il cinese ne propone due o tre e vi ricama intorno. A volte la versione partica salta intere frasi, e l'omissione è sistematica per tutti i riferimenti buddisti che contraddistinguono il documento di Pechino[4].

La composizione del rotolo di Pechino

Il rapporto tra il rotolo di Pechino e il *Sermone della Luce-Nous* resta problematico. Non esiste infatti alcuna garanzia che tutti i

[1] Ved. Sundermann, *Sermon*.
[2] Sundermann conta 46 frammenti (di cui 5 in sogdiano) da 23 manoscritti, ved. *Sermon*, p. 28. Tuttavia, egli descrive in dettaglio 26 manoscritti, di cui due soltanto (nn. 24 e 25) sarebbero di testi simili ma non identici al *Sermone*; i manoscritti di quest'ultimo sono quindi 24 (nn. da 1 a 23 e n. 26). I sei (non cinque) frammenti della versione sogdiana sono M 904, So. 13800, So. 18170, So. 18191, Otani 1721 e Otani 1722. Cfr. *Sermon*, pp. 27-41.
[3] Cfr. *Sermon*, pp. 9-11, 62-77.
[4] Per esempi di queste divergenze cfr. le note 20, 28, 41, 48, 119, 129 a p. 503 sgg.

frammenti centroasiatici di contenuto simile al rotolo appartenessero al *Sermone*, né che avessero lo stesso svolgimento del testo cinese. Anche ammettendo una non dimostrata omologia, permane tra le due versioni una diversità irriducibile, a cui la tesi dell'archetipo perduto non offre una spiegazione convincente. L'idea stessa che il rotolo di Pechino traduca una qualsiasi variante del *Sermone* contrasta con l'evidenza, nel primo, di una redazione compilativa, testimoniata in particolare dalla presenza di un prologo e di un epilogo eccentrici per contenuti e impianto dottrinale. Allo stesso tempo, non si può negare che tra i due testi sussista uno stretto legame; in particolare il *Sermone* sembra iniziare proprio come il racconto cosmogonico del documento cinese.

In realtà, è possibile che il termine *wifrās*, presente nell'intestazione di due dei frammenti partici paralleli del rotolo di Pechino, debba essere inteso letteralmente come «sermone» o «omelia», piuttosto che come metafora di genere per designare un'opera dogmatica in forma di sermone, come si è ritenuto finora[1]. La formula pseudo-trinitaria all'inizio del frammento che fa da *incipit* nella ricostruzione di Sundermann è più plausibile come esordio di una predica destinata a essere realmente pronunciata che come apertura di una somma di dottrina. In questo caso il testo da cui provenivano quei frammenti non sarebbe un «trattato», di cui il documento cinese rappresenta una versione infedele, bensì una vera e propria omelia, o ancor meglio una sorta di centone di omelie sul tema della Luce-*Nous*. Si ha motivo di pensare infatti che il *Sermone* non fosse un testo formalmente completo, destinato alla circolazione e alla lettura, ma un canovaccio, un sussidio liturgico riservato probabilmente agli Eletti (forse ai soli Presbiteri), i quali dovevano arricchirne e attualizzarne gli schemi al momento della predica[2]. Si spiegherebbe in questo modo l'estrema concisione dei suoi contenuti, che spesso si risol-

[1] Sui significati del termine partico *wifrās* come designazione di genere nella letteratura manichea iranica cfr. Sundermann, «Prosaliteratur», pp. 232-6.

[2] Che l'*ars loquendi* fosse un requisito essenziale del magistero degli Eletti, è ribadito dallo stesso rotolo di Pechino nella sezione sugli Alberi di Morte e di Vita: tra le parti dell'Albero del Pensiero che l'Inviato della Buona Luce (Luce-*Nous*) pianta

vono in laconici abbozzi narrativi o in elenchi disadorni di nomenclature morali, privi della benché minima elaborazione letteraria.

Lo strato buddista

Il problematico rapporto tra il linguaggio dei documenti manichei cinesi, in particolare del rotolo di Pechino, e quello buddista[1] va affrontato analizzando termini e concetti presenti nei testi. Gli elementi ripresi dalla dottrina indiana possono essere suddivisi in tre categorie, diverse per origine e per natura. Esistono, in primo luogo, quei tratti buddisti già presenti nel Manicheismo nel momento in cui fu introdotto in Cina dall'Asia centrale. Si è dibattuto a lungo sul ruolo che il buddismo ebbe nella formazione religiosa di Mani, soprattutto in relazione al suo viaggio in India tra il 240 e il 242, e sull'impianto originario della sua dottrina. Se la ricerca contemporanea sembra orientata a ridimensionare l'entità di tale influsso[2], esiste generale consenso circa la notevole influenza esercitata dal buddismo sulle comunità manichee dell'Iran orientale e dell'Asia centrale a partire già dal IV secolo, come attesta, per esempio, la presenza di un corposo lessico buddista all'interno dei testi in partico, evidenziata nei documenti manichei di Turfan[3]. Nei frammenti del *Sermone della Luce-Nous*, ricostruito

nella loro natura luminosa ci sono «l'eloquenza nell'illustrare la Legge... l'abilità dialettica, il saper ben parlare secondo le circostanze... l'abilità nell'uso delle similitudini, per far sì che gli uomini siano illuminati e comprendano... la retorica affabile, affinché quanto si espone piaccia alle moltitudini». Nessuna di queste attitudini avrebbe avuto senso se i sermoni e le omelie degli Eletti si fossero basati esclusivamente sulla lettura di testi scritti.

[1] Oltre alle osservazioni che seguono, cfr. Waldschmidt – Lentz, *Stellung Jesu*, pp. 9-11; Schmidt-Glintzer, «Das buddhistische Gewand des Manichäismus», pp. 76-90, in partic. pp. 79-83; Mikkelsen, «Skilfully Planting the Trees of Light», pp. 92-103.

[2] Cfr. p. es. Tardieu, *La diffusion*, p. 160 nt. 14. Per una sintesi sull'argomento ved. Sundermann, «Manichaeism meets Buddhism», pp. 647-56.

[3] Cfr. Asmussen, *Studies*, pp. 137-9, e soprattutto Sundermann, *Die Bedeutung des Parthischen*. In questi e altri studi, la possibilità che alcuni elementi di derivazione sanscrita e buddista possano essere entrati nel lessico dei testi partici di Turfan (che risalgono materialmente al IX-X secolo) in un'epoca più tarda non viene tenuta sempre nella dovuta considerazione.

da Sundermann, tuttavia i tratti buddisti sono rari e limitati a sporadici elementi lessicali, che peraltro non hanno riscontro nei passi paralleli in cinese[1].

Uno strato più visibile di elementi buddisti nei testi cinesi è attribuibile alle elaborazioni locali in una prospettiva missionaria. Hanno grande rilevanza dottrinale la definizione di Mani come Buddha cosmico e la sua identificazione con il Padre della Grandezza, esposta nel *Compendio* del 731 e riecheggiata nel prologo e nell'epilogo del rotolo di Pechino. Il confronto tra quest'ultimo e i paralleli in altre lingue rivela una robusta iniezione di elementi buddisti nel testo cinese: in tal senso, per esempio, si possono interpretare la riformulazione della cosmologia manichea sul modello di quella indiana[2]; i riferimenti a *karma* e *saṃsāra*, certamente più sistematici che altrove nella letteratura manichea[3]; l'attribuzione dei nomi di *bodhisattva* oggetto di grande venerazione, quali Kṣitigarbha e Vasudhārā, ai figli dello Spirito Vivente[4]; l'inserzione della dottrina manichea della liberazione nel culto della Terra Pura[5]; la descrizione di cinque poteri di penetrazione sovrannaturale dell'Eletto manicheo, palesemente ispirati ai *pañcābhijñā* del Buddha, e così via. Talora, simbolismi elementari della tradizione manichea, quali quelli relativi alla dottrina sulla liberazione della luce imprigionata negli alimenti attraverso il pasto e la digestione degli Eletti, vengono ampliati e trasposti entro quadri concettuali del tutto diversi, improntati alla dogmatica buddista.

[1] Cfr. Mikkelsen, «Skilfully Planting the Trees of Light», pp. 99-100. Sarebbe necessaria forse una riflessione più approfondita sulla struttura di fondo dello schema retorico manicheo, con la sua tendenza a enumerare liste di «membra» intellettuali, virtù cardinali e peccati capitali entro corrispondenze metaforiche complesse, quali quelle tra l'albero e le sue parti. Il gusto per gli elenchi, che si ritrova in parte nei *Kephalaia* copti, sembra più vicino alla trattatistica Abhidharma degli inizi dell'èra volgare che alla letteratura giudaico-cristiana. Questo ci riporta ai rapporti tra India, Iran e Mediterraneo orientale nei primi due secoli della nostra èra, un tema di enorme complessità (e fascino) che non può essere affrontato in questa sede. Ved. però Verardi, *The Buddhists, the Gnostics and the Antinomistic Society*, pp. 323-46.
[2] Cfr. le note 16 e 18 a pp. 502-3.
[3] Cfr. le note 15 a p. 502, 44 a p. 508 e 117 a p. 527.
[4] Cfr. le note 78 e 81 a pp. 516-7.
[5] Cfr. la nota 118 a pp. 527-8.

Un terzo livello, dissimulato nelle pieghe dei testi e di rado rilevato dagli studiosi malgrado la sua importanza, ha origine verosimilmente nell'influenza non programmatica degli assistenti cinesi nei comitati di traduzione. L'estrazione religiosa e culturale di questi personaggi poteva manifestarsi in usi lessicali peculiari, comprensibili soltanto ipotizzando una familiarità con il «traduzionese» sino-buddista. Così sembra spiegarsi, per esempio, il ricorso non sporadico a termini tecnici o comunque gergali del vocabolario buddista, in contesti in cui sembra da escludere una strategia retorica dettata dall'intento missionario[1].

Nota ai testi

La traduzione che segue è relativa alle coll. 1-224 del rotolo di Pechino. La parte finale del documento, che descrive sessanta precetti fondamentali dell'Eletto manicheo, sarà presentata nel volume IV di quest'opera dedicato alla liturgia e all'organizzazione ecclesiastica dei Manichei[2].

[1] Cfr. p. es. le note 92 a p. 520 e 107 a pp. 524-5. Uno degli esempi più notevoli di questo strato lessicale è rappresentato dai termini cinesi scelti per designare le due maggiori virtù cardinali dell'Eletto manicheo, la Carità (Amore) e la Fede: il traduttore cinese usa due espressioni il cui significato ordinario era rispettivamente «pietà» e «sincerità», ma che sono attestate in versioni di importanti testi del buddismo indiano come traduzioni di termini pali e sanscriti, i cui significati erano effettivamente «carità/amore» e «fede», cfr. le note 58 e 62 a pp. 511-2.

[2] La traduzione è stata condotta sul microfilm del manoscritto *bei* 8470 della Biblioteca Nazionale di Pechino conservato presso la Biblioteca del Kyōto daigaku jinbun kagaku kenkyūjo (Institute for Research in Humanities, Kyoto University). Sono stati consultati inoltre l'edizione del testo curata da Luo Zhenyu, riprodotta in Chavannes – Pelliot, *Traité*, pp. 617-591 (paginazione retrograda); l'edizione nel canone buddista Taishō daizōkyō, T 54 n. 2141B pp. 1281a19-1286a28; il facsimile del manoscritto riprodotto in Lin, *Moni jiao jiqi dongjian*, tav. I, pp. 1-18; le fotografie del manoscritto pubblicate in Hung (ed.), *Dunhuang baozang*, CX, pp. 418-26. Nelle note alla traduzione, la trascrizione delle espressioni in partico e mediopersiano viene indicata in corsivo con riferimento a Boyce, *Word-List*. Le pronunce del cinese medievale seguono in generale le ricostruzioni di Pulleyblank, *Lexicon of Reconstructed Pronunciation*; esse sono segnalate dalle sigle CMA e CMT, che si riferiscono rispettivamente al Cinese Medievale Antico (Early Middle Chinese) e al Cinese Medievale Tardo (Late Middle Chinese), ovvero ai paradigmi di pronuncia della *koinè* delle classi colte cinesi tra il III e il VII secolo, basata sul dialetto di Luoyang (CMA), e tra il VII e il IX secolo, basata sulla parlata di Chang'an (CMT). Si è tenu-

Bibliografia

DZ = *Zhengtong Daozang*. Riproduzione fotografica in 1120 fascicoli dell'edizione xilografica del Canone Taoista conservata nel Baiyun guan, Pechino. Commercial Press, Shanghai 1924-26. Ristampa in formato ridotto in 60 volumi: Xinwenfeng, Taibei 1977. I numeri dopo la D nella sigla identificativa delle opere si riferiscono rispettivamente al fascicolo e al numero ordinale assegnato a 1487 titoli del Canone Taoista in Kristofer M. Schipper, *Concordance du Taotsang*, École Française d'Extrême-Orient, Paris 1975. Ristampato come *Zhengtong Daozang mulu suoyin*, Xinwenfeng, Taibei 1977.

QTW = *Quan Tang wen*. 1000 *juan*, completato nel 1814 sotto la direzione di Dong Gao (1740-1818). Beijing 1982.

T = *Taishō shinshū daizōkyō*, compilato sotto la direzione di Takakusu Junjirō e Watanabe Kaikyoku. Voll. 1-85. Issaikyō kankōkai, Tokyo 1924-32.

P. Alfaric, *Les écritures manichéennes*, I. *Vues générales*; II. *Étude analytique*, Paris 1918-19.

V. Arnold-Döben, *Die Bildersprache des Manichäismus*, Köln 1978.

J.P. Asmussen, *Xᵛāstvānīft. Studies in Manichaeism*, København 1965.

L. Aurousseau, *Ed. Chavannes et P. Pelliot – Un traité manichéen retrouvé en Chine – Journal Asiatique, 1911, II, pp. 499-617 (compte rendu)*, «BEFEO» XII 1912, pp. 53-63.

K. Barat, «A Turkic Chinese Transcription System», in G. Stary (ed.),

to conto inoltre delle pronunce indicate nelle glosse turche dell'VIII-XI secolo inventariate in Barat, «A Turkic Chinese Transcription System», pp. 5-83 (segnalate dall'abbreviazione «Barat + numero di pagina»); nonché delle pronunce del dialetto cinese del Nord-ovest (segnalate dalla sigla HX) ricostruite da Takata Tokio sulla base delle glosse tibetane del IX-X secolo; i numeri attribuiti ai caratteri in questo caso si riferiscono al loro ordine progressivo nelle tavole incluse in Takata, *Tonkō shiryō ni yoru Chūgokugo shi no kenkyū*, pp. 304-419. Desidero esprimere il mio ringraziamento al personale della biblioteca dello Institute for Research in Humanities di Kyoto, e ai professori Kajiura Susumu e Takata Tokio. A quest'ultimo, in particolare, devo il contributo di un parere autorevole sugli aspetti codicologici del rotolo di Pechino. Ringrazio ancora i professori Moriyasu Takao, dell'Università di Osaka, per aver messo a mia disposizione testi altrimenti difficilmente reperibili in Giappone; Funayama Toru, dello Institute for Research in Humanities di Kyoto, Yoshida Yutaka, della Kobe City University of Foreign Studies (Kobe shi Gaikokugo daigaku), e Stefano Zacchetti, dell'International Research Institute for Advanced Buddhology – Soka University, per aver offerto il concorso prezioso dei loro pareri competenti su diversi aspetti affrontati nel corso della traduzione.

Proceedings of the 38th Permanent International Altaistic Conference (PIAC). Kawasaki, Japan: August 7-12, 1995, Wiesbaden 1996, pp. 5-83.

J. BeDuhn, «Metabolism of Salvation: Manichaean Concepts of Human Phisiology», in P. Mirecki – J. BeDuhn (edd.), *The Light and the Darkness*, Leiden 2001, pp. 5-37.

P. Bryder, *The Chinese Transformation of Manichaeism. A Study of Chinese Manichaean Terminology*, Löberöd 1985.

É. Chavannes – P. Pelliot, *Un traité manichéen retrouvé en Chine*, «JA» sér. X, XVIII 1911, pp. 499-617; sér. XI, I 1913, pp. 99-199, 261-394.

M. Franzmann, «Jesus in the Manichaean Writings – Work in Progress», in *StMan IV*, pp. 220-46.

A. Fujieda, *Tonkō shakyō no ji sugata*, «Bokubi» XCVII 1960.

A. Fujieda, *The Tunhuang Manuscripts. A General Description (Part I)*, «Zinbun» IX 1966, pp. 1-32; *(Part II)*, «Zinbun» X 1967, pp. 17-39.

A. Fujieda, *Une reconstruction de la «bibliothèque» de Touen-houang*, «JA» CCLXIX 1981, pp. 65-8.

I. Gardner, *The Kephalaia of the Teacher. The edited Coptic Manichaean texts in translation with commentary* (NHMS 37), Leiden 1995.

B. Gharib, «New Light on Two Words in the Sogdian Version of the "Light Paradise or the Realm of Light"», in *StMan IV*, pp. 258-69.

T. Haneda, *Shinshutsu Hashikyō zankyō ni tsuite*, «Tōyō gakuhō» II 1912, pp. 227-46.

S. He, «Dunhuang Mogaoku di 285 ku xibi neirong kaoshi», in AA.VV., *Dunhuang Shiku Yanjiu Guoji Taolunhui Wenji – Shiku Kaogu bian*, Shenyang 1987, pp. 350-82.

W.B. Henning, *The Book of the Giants*, «BSOAS» XI 1943-46, pp. 52-74 (= Henning, *Selected Papers*, II, pp. 115-37).

W.B. Henning, *Two Manichaean Magical Texts, with an Excursus on the Parthian ending* -ēndēh, «BSOAS» XII 1947, pp. 39-66 (= Henning, *Selected Papers*, II, pp. 273-300).

W.B. Henning, *A Sogdian Fragment of the Manichaean Cosmogony*, «BSOAS» XII 1948, pp. 306-18 (= Henning, *Selected Papers*, II, pp. 301-13).

Y. Huang (ed.), *Dunhuang baozang*, I-CXL, Taibei 1981-86.

H.-J. Klimkeit – H. Schmidt-Glintzer, *Die türkischen Parallelen zum chinesisch-manichäischen Traktat*, «ZAS» XVII 1984, pp. 82-117.

A. von Le Coq, *Türkische Manichaica aus Chotscho*, III (APAW), Berlin 1922.

W. Lentz, *Mani und Zarathustra*, «ZDMG» LXXXII 1928, pp. 179-206.

S.N.C. Lieu, «From Parthian into Chinese: Some Observations on the *Traktat (Traité) Pelliot*», in Id., *Manichaeism in Central Asia and China* (NHMS 45), Leiden-Boston-Köln 1998, pp. 59-75.

W. Lin, *Moni jiao jiqi dongjian*, Beijing 1987.

D.N. MacKenzie, *Buddhist Terminology in Sogdian: A Glossary*, «Asia Major» n.s. XVII 1971-72, pp. 28-89.

J. Marquart, *Historische Glossen zu den alttürkischen Inschriften*, «WZKM» XII 1898, pp. 157-200.

Mathews' Chinese-English Dictionary. Revised American Edition, Cambridge Mass. 1943.

A. Matsunaga, *The Buddhist Philosophy of Assimilation. The Historical Development of the «Honji-Suijaku Theory»*, Tokyo 1969.

Q. Miao (ed.), *Qimin yaoshu jiaoshi*, Beijing 1998².

G.B. Mikkelsen, «Skilfully Planting the Trees of Light: the Chinese Manichaica, their Central Asian Counterparts, and some Observations on the Translation of Manichaeism into Chinese», in S. Clausen – R. Starrs – A. Wedell-Wedellsborg (edd.), *Cultural Encounters: China, Japan, and the West. Essays Commemorating 25 Years of East Asian Studies at the University of Aarhus*, Aarhus 1995, pp. 83-108.

M. Monier-Williams, *A Sanskrit-English dictionary: etymologically and philologically arranged with special reference to cognate Indo-European languages. New ed., greatly enl. and improved / with the collaboration of E. Leumann, C. Cappeller and other scholars*, Oxford 1899, rist. Tokyo 1986.

T. Morohashi, *Dai kanwa jiten*, I-XIII, Tokyo 1955-60.

H. Nakamura, *Bukkyōgo dai jiten*, Tokyo 1981.

J. Nattier, *The Realm of Akṣobhya: A Missing Piece in the History of Pure Land Buddhism*, «Journal of the International Association of Buddhist Studies» XXIII 2000, pp. 71-102.

H.J. Polotsky, «Manichäismus», in *Pauly's Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, hrsg. von G. Wissowa, Suppl. VI, Stuttgart 1935, coll. 241-72; trad. it. *Il Manicheismo. Gnosi di salvezza tra Egitto e Cina*, a cura di C. Leurini – A. Panaino – A. Piras, Rimini 1996.

E.G. Pulleyblank, *Lexicon of Reconstructed Pronunciation in Early Middle Chinese, Late Middle Chinese, and Early Mandarin*, Vancouver 1991.

X. Rong, *Dunhuang cangjingdong de xingzhi jiqi fenghi yuanyin*, «Dunhuang Tulufan yanjiu» II 1996, pp. 23-48.

H.-P. Schmidt, «Vom avestischen Dämon *Āzi* zur manichäischen *Āz*, der Mutter aller Dämonen», in *StMan IV*, pp. 516-27.
H. Schmidt-Glintzer, «Das buddhistische Gewand des Manichäismus. Zur buddhistischen Terminologie in der chinesischen Manichaica», in W. Heissig – H.-J. Klimkeit (edd.), *Synkretismus in den Religionen Zentralasiens*, Wiesbaden 1987, pp. 76-90.
H. Schmidt-Glintzer, *Chinesische Manichaica*. Mit textkritischen Anmerkungen und einem Glossar, Wiesbaden 1987.
G. Sfameni Gasparro, «Addas-Adimantus unus ex discipulis Manichaei: for the History of Manichaeism in the West», in *StMan IV*, pp. 546-59.
Six traités anti-manichéens: de Duabus Animabus – contra Fortunatum – contra Adimantum – contra Epistulam Fundamenti – contra Secundinum – contra Felicem Manichaeum. Texte de l'édition bénédictine. Traduction, introduction et notes par R. Jolivet et M. Jourjon (Oeuvres de Saint Augustin 17), s.l. 1961.
W. Sundermann, *Namen von Göttern, Dämonen und Menschen in iranischen Versionen des manichäischen Mythos*, «AoF» VI 1979, pp. 95-133 (= Sundermann, *Manichaica Iranica*, pp. 121-63).
W. Sundermann, *Die Bedeutung des Parthischen für die Verbreitung buddhistischer Wörter indischer Herkunft*, «AoF» IX 1982, pp. 99-113.
W. Sundermann, *Der chinesische Traité Manichéen und der parthische Sermon vom Lichtmous*, «AoF» X 1983, pp. 231-42.
W. Sundermann, «Die Prosaliteratur der iranischen Manichäer», in W. Skalmowski – A. van Tongerloo (edd.), *Middle Iranian Studies* (OLA 16), Louvain 1984, pp. 227-41 (= Sundermann, *Manichaica Iranica*, pp. 183-98).
W. Sundermann, «Anmerkungen zu: Th. Thilo, Einige Bemerkungen zu zwei chinesisch-manichäischen Textfragmenten der Berliner Turfan-Sammlung», in H. Klengel – W. Sundermann (edd.), *Ägypten – Vorderasien – Turfan. Probleme der Edition und Bearbeitung altorientalischer Handschriften*, Berlin 1991, pp. 171-4.
W. Sundermann, «Christ in Manichaeism», in *Enchran* V 1992, pp. 535-9.
W. Sundermann, «Who is the Light-NOYΣ and what does he do?», in A. van Tongerloo – J. van Oort (edd.), *The Manichaean* NOYΣ. *Proceedings of the International Symposium organized in Louvain from 31st of July to 3rd of August 1991* (Manichaean Studies 2), Lovanii 1995, pp. 255-65 (= Sundermann, *Manichaica Iranica*, pp. 27-38).
W. Sundermann, «Manichaeism meets Buddhism: The Problem of

Buddhist Influence on Manichaeism», in P. Kieffer-Pülz – J.-U. Hartmann (edd.), *Bauddhavidyasudhākarah. Studies in Honour of Heinz Bechert on the Occasion of his 65th Birthday*, Swisstal-Odendorf 1997, pp. 647-56.

N. Tajadod, *Mani le Bouddha de Lumière. Catéchisme manichéen chinois*, Paris 1990.

T. Takata, *Tonkō shiryō ni yoru Chūgokugo shi no kenkyū*, Tokyo 1988.

G. Verardi, *The Buddhists, the Gnostics and the Antinomistic Society, or the Arabian Sea in the First-Second Century AD*, «AION» LVII 1997, pp. 323-46.

E. Waldschmidt – W. Lentz, *Die Stellung Jesu im Manichäismus* (APAW), Berlin 1926.

E. Waldschmidt – W. Lentz, *Manichäische Dogmatik aus chinesischen und iranischen Texten*, «SPAW» XIII 1933, pp. 480-607.

Y. Yoshida, recensione di Sundermann, *Sermon*, «Nairiku Ajia gengo no kenkyū (Studies on the Inner Asian Languages)» IX 1994, pp. 103-11.

Y. Yoshida, *On the Recently Discovered Manichaean Fragments*, «Nairiku Ajia gengo no kenkyū (Studies on the Inner Asian Languages)» XII 1997, pp. 35-9.

W. Yu, *Dunhuang Monijiao* Xiahu zan *xieben niandai xintan*, «Dunhuang Tulufan yanjiu» I 1995, pp. 37-46.

P. Zieme, «Neue Fragmente des altürkischen Sermons vom Licht-Nous», in C. Reck – P. Zieme (edd.), *Iran und Turfan. Beiträge Berliner Wissenschaftler, Werner Sundermann zum 60. Geburtstag gewidmet*, Wiesbaden 1995, pp. 251-76.

E. Zürcher, *Late Han Vernacular Elements in the Earliest Buddhist Translations*, «Journal of the Chinese Language Teachers Associations» XII 1977, pp. 177-203.

IL ROTOLO MANICHEO DI PECHINO
(MS. *BEI* 8470, COLL. 1-224)

(PROLOGO: LE DOMANDE DEL DISCEPOLO E L'ALLOCUZIONE DELL'INVIATO DELLA LUCE)

«... Se non s'incontra una condizione (di salvezza)[1], e non c'è modo di liberarsi da soli, [colui che] cerca la liberazione [come può affrancarsi dal] corpo di carne [?][2]

La natura originaria è una, oppure sono due[3]?

Quando tutti i santi si manifestano nel mondo, qu[ali] mezzi (di salvezza) dispensano[4] perché sia possibile salvare la natura luminosa[5], riuscire ad affrancarsi da ogni pena, e pervenire alla suprema beatitudine?»

Una volta che ebbe posto queste domande, egli si inchinò rendendo omaggio, e arretrando si fece da un lato, rimanendo in piedi.

Allora l'Inviato della Luce disse ad *A[d]dā[6]: «Ottimo, ottimo invero! Per dare *beneficio all'infinita moltitudine dei viventi*, tu hai saputo interrogare su tali profondissimi e reconditi concetti. Oggi sei tu l'amico eccellente di tutta la moltitudine dei viventi, accecata e illusa in [questo] mondo. Per te io spiegherò e discernerò, e farò in modo che la rete dei tuoi dubbi sia strappata per sempre, senza che più nulla ne resti»[7].

(SU COME LA NATURA LUMINOSA FU IMPRIGIONATA NEL CORPO DI CARNE)

«Sappiate, voi tutti, che prima che questo mondo fosse stabilito due Inviati della Luce, il Ve[nto] Puro e la Madre [dei Giusti][8], penetrarono negli antri della Tenebra, e dal mondo senza luce trassero fuori il valoroso, Costantemente Vitt[orioso Pensiero Pristino con] la sua corazza di sapienza, il quintuplice corpo luminoso[9]. Essi lo sprona[rono][10] e lo sorressero portandolo in alto, spingendolo avanti, e lo fecero uscire dai cinque antri. [Ma] così come la mosca si attacca al miele, come l'uccello s'impiglia nella pania, come il pesce inghiotte l'amo, cinque specie di demoni si incollarono ai cinque corpi luminosi[11].

Per questa ragione, dall'accoppiamento delle due forze delle cinque specie di demoni e dei cinque corpi luminosi, il Vento Puro, Inviato della Luce, creò il mondo con i Dieci Cieli e le Otto Terre[12]. E così il mondo fu l'erbario[13] per curare e guarire i cinque corpi luminosi, e insieme fu la prigione per tenere costretti e legati i demoni del buio[14]. Costoro, il Vento Puro e la Madre dei Giusti, con ingegnosi mezzi fondarono i Dieci Cieli. Di seguito stabilirono la Ruota degli Atti[15] con i Palazzi del Sole e della Luna[16], e in basso le Otto Terre, i Tre Abiti [ovvero] le Tre Ruote[17], e ancora le Tre Calamità[18], le Quattro Corti del Recinto di Ferro, il monte *M,īlaw kōf[19] così come i monti minori, il mare e i fiumi[20].

Essi fecero tutto questo, e fondarono il mondo, e vi costrinsero i demoni delle cinque specie, che furono tutti imprigionati dalle Tredici Potenze della Luce. Questi Tredici, grandemente forti e valorosi, furono il Pensiero Pristino e il Vento Puro, ciascuno con cinque figli luminosi, e poi Xrōštag e Padwāxtag[21] insieme a Srōšahrāy[22]. I cinque corpi luminosi furono come prigioni, e le cinque specie di demoni furono imprigionate insieme a essi. I cinque figli del Vento Puro furono come i guardiani di quelle prigioni. L'*Appello e la *Rispo-

sta[23] furono come coloro che chiamano le veglie della notte[24]. Quanto al tredicesimo, Srōšahrāy, egli fu come il sovrano che sentenzia sui casi.

Allora il Demone della Concupiscenza[25], quando ebbe visto queste cose, nel suo animo venefico concepì nuovamente[26] un proposito malvagio. Quindi comandò a *Lušang e *$N_g$abraēl[27] di imitare il Vento Puro e la Madre dei Giusti. Dall'interno [di sé stessi] essi operarono una trasformazione, e crearono il corpo dell'uomo, e vi imprigionarono le nature luminose a imitazione del macrocosmo. Così, malvagi e concupiscenti, e sebbene assai più piccoli, tutti i corpi carnali, a uno a uno, imitarono il mondo tra Cielo e Terra – la Ruota degli Atti, le costellazioni, le Tre Calamità, i Quattro Recinti, il mare, i fiumi, le due terre asciutta e umida, le piante e gli alberi e gli animali, i monti, le valli, le colline, e la primavera, l'estate, l'autunno, l'inverno, e gli anni, i mesi, le ore e i giorni, e così nel limitato e nell'illimitato non ci fu un solo fenomeno che non riproducesse il mondo [intero][28]. Come un orafo ricopia la figura di un elefante bianco e la disegna all'interno di un anello, senza nulla aggiungere né togliere alla sembianza di quell'elefante, così fu pure per l'umanità e il mondo.

Quell'altro, il Vento Puro, aveva preso i demoni delle cinque specie e li aveva imprigionati e messi in vincoli presso i Tredici corpi puri di luce, non consentendo [più] loro di essere liberi. Quando il Demone ebbe visto questo, il suo animo bramoso e venefico si risvegliò. Egli costrinse le cinque nature luminose nei corpi carnali, facendone un microcosmo; e parimenti, per mezzo di Tredici forze oscure [del mondo] senza luce le imprigionò e le mise in vincoli, non consentendo [più] loro di essere libere.

Quegli, il Demone della Concupiscenza, costrinse il Soffio di Purezza[29] nella Rocca[30] delle Ossa, vi insediò l'Aspetto di Tenebra, e vi piantò un albero di morte.

Poi costrinse il Vento Sublime[11] nella Rocca dei Nerbi[12], vi insediò l'Animo di Tenebra, e vi piantò un albero di morte.

Poi costrinse la Forza Luminosa[13] nella Rocca dei Vasi[14], vi insediò la Coscienza di Tenebra, e vi piantò un albero di morte.

Poi costrinse l'Acqua Sublime[15] nella Rocca della Carne, vi insediò la Riflessione di Tenebra, e vi piantò un albero di morte.

Poi costrinse il Fuoco Sublime[16] nella Rocca della Pelle, vi insediò il Pensiero di Tenebra, e vi piantò un albero di morte.

Il Demone della Concupiscenza piantò questi cinque venefici alberi di morte nelle cinque terre di distruzione, e sempre fece sì che confondessero la natura originaria di luce e mettessero fuori le nature ospiti, trasformate in frutti venefici[17].

L'albero dell'Aspetto di Tenebra nacque nella Rocca delle Ossa, e il suo frutto fu l'Odio.

L'albero dell'Animo di Tenebra nacque nella Rocca dei Nerbi, il suo frutto fu l'Ira.

L'albero della Coscienza di Tenebra nacque nella Rocca dei Vasi, il suo frutto fu la Lascivia.

L'albero della Riflessione di Tenebra nacque nella Rocca della Carne, il suo frutto fu l'Astio.

L'albero del Pensiero di Tenebra nacque nella Rocca della Pelle, il suo frutto fu la Stoltezza[18].

Così, di questi cinque generi [di cose] – Ossa, Nerbi, Vasi, Carne, Pelle – egli fece prigioni per costringervi il quintuplice corpo, così come le Cinque Luci[19] avevano imprigionato le specie dei demoni. Poi dell'Odio, dell'Ira, della Lascivia, dell'Astio e della Stoltezza fece i guardiani delle prigioni, a imitazione dei cinque figli valorosi del Vento Puro. In mezzo, la Bramosia e la Libidine imitarono l'*Appello e la *Risposta, che chiamano le veglie della notte. Il fuoco violento, vorace e venefico, non ebbe più limiti; assolutamente libero, egli prese a modello Srōšahrāy[40].

Quanto ai cinque corpi luminosi, una volta che furono così vessati, dilaniati, costretti, incatenati, così come un folle, così

come un ubriaco, essi persero il ricordo del loro animo originario. Fu come se qualcuno intrecciasse una schiera di serpenti velenosi per farne una cesta, e quelli, tutti con la testa all'interno, sputassero veleno da una parte all'altra [di quella cesta]; e poi prendesse un uomo e lo mettesse lì dentro, a testa in giù. Allora, sotto l'assillo del veleno, e così sospeso a testa in giù, quell'uomo sarebbe perduto, smarrito nella mente e nel cuore, senza più tempo per pensare [neppure] a suo padre, a sua madre, alla sua famiglia, e a ciò che in origine lo rendeva felice[41]. Così, adesso, fu pure per le cinque nature luminose, che patirono giorno e notte imprigionate nel corpo di carne.

Poi, ancora, il Vento Puro aveva creato due navi di luce[42], per trasportare i giusti attraverso il mare [del cielo] di vita e morte fino a raggiungere il mondo originario, e far sì che la loro natura di luce pervenisse alla suprema beatitudine. Il Demone odioso, signore della concupiscenza, quando ebbe visto queste cose si sentì irritato e invidioso. Quindi creò le forme dei due sessi, il maschio e la femmina, a imitazione delle due grandi navi di luce, il Sole e la Luna, per confondere le nature luminose[43]. Fece salire [queste] sulle navi di tenebra, e le condusse fin dentro agli Inferi, [affinché] ruotassero attraverso le cinque destinazioni [di reincarnazione][44], e soffrissero ogni pena, e infine fosse [per loro] arduo ottenere la liberazione.

(L'INVIATO DELLA BUONA LUCE E LA SUA OPERA DI REDENZIONE)

Quando un Inviato della Luce appare nel mondo per istruire e convertire la moltitudine dei viventi, e rendere loro la liberazione da ogni pena, dapprima egli fa discendere [in loro] dalla porta delle orecchie il suono della Legge sublime. Poi penetra nella vecchia dimora[45], e con grandi formule magiche imprigiona la schiera dei serpenti velenosi e le belve feroci,

non consentendo più loro di essere liberi. Quindi, impugnando la scure della sapienza, recide gli alberi venefici e getta via i tronconi così come le erbe immonde rimaste. Inoltre dispone che in una sala purissima e maestosamente adornata si installi un trono della legge, e vi si siede. Come il re che sconfigge un odioso regno nemico, e di persona, in una loggia adornata al centro di quel [regno], fa erigere un trono prezioso per giudicare equamente tutta la popolazione, quella giusta e quella empia, così è pure l'Inviato della Buona Luce[46].

Appena entrato nelle vecchie rocche, distrutto il nemico odioso, egli separa le due forze di Luce e Tenebra, facendo in modo che non abbiano più a mescolarsi.

Dapprima egli sottomette l'Odio, e lo costringe nella Rocca delle Ossa, facendo in modo che il Soffio di Purezza possa liberarsi completamente dai suoi vincoli.

Quindi egli sottomette l'Ira, e la costringe nella Rocca dei Nerbi, facendo in modo che il Puro Vento Sublime riesca immantinente a liberarsi.

Poi soggioga la Lascivia, e la costringe nella Rocca dei Vasi, facendo in modo che la *Forza Luminosa[47] si liberi subito dai vincoli.

Ancora soggioga l'Astio, e lo costringe nella Rocca della Carne, facendo in modo che l'Acqua Sublime sia subito liberata.

Poi soggioga la Stoltezza, e la rinchiude nella Rocca della Pelle, facendo in modo che il Fuoco Sublime possa completamente liberarsi[48].

I due demoni della Bramosia e della Libidine[49] li rinchiude al centro. Il fuoco violento, famelico e venefico, lo lascia assolutamente libero.

È come un orafo che intenda fondere dell'oro: egli deve innanzitutto preparare una brace[50]. Se non ottiene il fuoco, la fusione non si compie. L'Inviato della Buona Luce è come l'orafo. Il Grīw žīwandag[51] è come il minerale d'oro. Quanto

al demone famelico, egli è il fuoco violento che fonde il quintuplice corpo [luminoso] e lo rende puro. Il Grande Inviato della Buona Luce, nel corpo dei giusti, si serve del fuoco famelico per il [loro] grande beneficio. Le cinque forze luminose dimorano nelle membra congiunte [di quei corpi]. Pertanto, i giusti scelgono e distinguono tra le due forze [di Luce e Tenebra], e fanno in modo che ognuna sia separata dall'altra.

(LE DUE NOTTI E I TRE GIORNI)[52]

Così, il corpo di carne, che ha pure il nome di Uomo Vecchio[53], corrisponde alle Ossa, ai Nerbi, ai Vasi, alla Carne, alla Pelle, all'Odio, all'Ira, alla Lascivia, all'Astio, alla Stoltezza, così come la Bramosia, l'Ingordigia e la Lascivia[54]. Questi tredici, insieme, formano un unico corpo a immagine del mondo senza luce, che non ha inizio.

La seconda notte di tenebra sono le nature cattive [concepite dal] pensiero venefico e malvagio del Demone della Concupiscenza, quelle che chiamiamo Stoltezza, Lascivia, Superbia, Molestia[55], Ira, Impurità, Distruzione, Sperpero, Morte, Inganno, Ribellione, Aspetto di Tenebra. Sono queste le dodici ore spaventose della notte di tenebra [del mondo] senza luce, ovvero i segni dell'origine [del corpo di carne] dai demoni[56].

Per questa ragione, la Grande Sapienza della Buona Luce con abili mezzi estrae e salva le nature luminose, facendo ottenere loro la liberazione. Dalle proprie cinque membra emana i Cinque Doni per dare aiuto e beneficio alle nature luminose.

Dapprima, dall'Aspetto di Luce, emana la Carità[57] e ne riveste il Soffio di Purezza.

Di seguito, dall'Animo di Luce [emana la Fede[58] e ne riveste il Vento Sublime.

Poi dalla Coscienza di Luce][59] emana la Perfezione[60], e ne riveste la Forza Luminosa.

Poi dalla Riflessione di Luce emana la Pazienza, e ne riveste l'Acqua Sublime.

Ancora, dal Pensiero di Luce emana la Sapienza, e ne riveste il Fuoco Puro.

[Quanto a] Xrōštag e Padwāxtag, dal Grembo della Parola egli li riveste di sapienza (?)[61]. Questi tredici – il Soffio, il Vento, la Luce, l'Acqua, il Fuoco, la Carità, la Fede[62], la Perfezione, la Pazienza, la Sapienza, così come Xrōštag, Padwāxtag e la Buona Luce, sono i segni che simboleggiano il Venerabile di Luce del Mondo di Purezza e di Luce[63]. Coloro che osservano le regole complete[64] sono come il Sole.

Il secondo giorno sono i Dodici Grandi Re di Sapienza, emanati dalla Buona Luce quali segni completi e perfetti a immagine del Sole[65].

Il terzo giorno sono i sette Mahrāspand[ān][66] che entrano regolarmente nel corpo dei puri monaci maestri[67], e i Cinque Doni ricevuti da parte della Buona Luce, [con cui] si arriva alle Dodici Ore che formano il giorno completo, ovvero i segni che simboleggiano la grande forza di Srōšahrāy[68].

Tali tre giorni uniti alle due notti, per i monaci maestri così come per i praticanti[69], sono tutti insieme i segni dell'esistenza assoluta dei due mondi.

(LE CINQUE GRANDI BATTAGLIE TRA L'UOMO VECCHIO E L'UOMO NUOVO)[70]

Talvolta[71] l'Uomo Vecchio e l'Uomo Nuovo e Sapiente si danno battaglia vicendevolmente, così come [quando] in principio il Demone della Concupiscenza volle invadere il mondo della luce. Questi ne sono i segni.

Dal venefico Aspetto di Tenebra dell'Uomo Vecchio emanano demoni, che subito ingaggiano battaglia con il membro dell'Aspetto dell'Uomo Nuovo. Se l'Uomo Nuovo non preserva il ricordo [di sé] e dimentica il suo Aspetto di Luce, allora

se ne avranno dei segni. Nella sua condotta, quell'uomo non avrà carità; nell'affrontare le vicende [della vita] concepirà odio, e allora lorderà il membro puro dell'Aspetto della natura luminosa, e la natura ospite che alberga [in lui] sarà parimenti deturpata. Ma se custodirà il ricordo [di sé], egli si risveglierà, caccerà via l'odio e praticherà la carità. Il membro dell'Aspetto della natura luminosa ritornerà alla purezza [originaria], e la natura ospite si affrancherà da ogni insidia. Con gioia ed entusiasmo, ringrazia rendendo omaggio e se ne va (?)[72].

Talvolta l'Uomo Nuovo smarrisce il ricordo [di sé]. [Allora] dall'Animo di Tenebra emanano demoni che subito ingaggiano battaglia con l'Animo dell'Uomo Nuovo. Nel corpo di quell'uomo se ne avranno grandi segni. Nella sua condotta, quell'uomo non avrà fede; nell'affrontare le vicende [della vita] concepirà ira, e la natura ospite che alberga [in lui] sarà subito lordata. Ma se il membro dell'Animo della natura luminosa ritrova il ricordo [di sé], [se] egli non dimentica il suo Animo originario, egli si risveglierà. Respingerà [da sé] l'odio, e lo metterà in fuga, e la fede sarà [in lui] come prima. La natura ospite che alberga [in lui] eviterà ogni sofferenza, e perverrà al mondo originario[73].

Talvolta l'Uomo Nuovo smarrisce il ricordo [di sé]. Allora subisce la venefica Coscienza di Tenebra [del mondo] senza luce, da cui emanano demoni che subito ingaggiano mutua battaglia con il membro puro della Coscienza dell'Uomo Nuovo. Allora, in quest'uomo, se ne avranno grandi segni. Nella sua condotta, quell'uomo non avrà perfezione, le sue passioni saranno strabordanti, e la natura ospite che alberga [in lui] sarà subito lordata. Ma se in quell'uomo il ricordo [di sé] non sarà smarrito, la sua perfezione, egli saprà abilmente custodirla. Egli porrà fine ai pensieri concupiscenti, e non li farà più risorgere. La natura ospite che alberga [in lui] si sottrarrà a ogni pena. Pura in ogni momento, perverrà al mondo originario[74].

Talvolta, dalla Riflessione senza luce emanano demoni che

subito ingaggiano mutua battaglia con la Riflessione dell'Uomo Nuovo. Se quell'uomo dimentica la sua Riflessione originaria, se ne avranno dei segni[75]. Nella sua condotta, quell'uomo non avrà pazienza; nell'affrontare le vicende [della vita] concepirà astio. Le due nature, quella ospite e quella sovrana, saranno lordate in ogni momento. Ma se il ricordo [di sé] di quell'uomo non sarà smarrito, egli si risveglierà e respingerà il nemico. Il suo animo astioso si ritirerà, e la grande forza della pazienza ritornerà ad assisterlo e proteggerlo. La natura ospite che alberga [in lui] si libererà con gioia. La natura originaria sarà chiara ed evidente, e il membro della Riflessione sarà [in lui] come prima.

Talvolta, dal Pensiero senza luce emanano demoni che subito ingaggiano battaglia con il Pensiero dell'Uomo Nuovo. Se quell'uomo smarrisce il suo Pensiero originario, se ne avranno dei segni. Nella condotta di quell'uomo ci sarà grande stoltezza. Le due nature, quella ospite e quella sovrana, saranno entrambe lordate. Ma se il ricordo [di sé] di quell'uomo non sarà smarrito, quand'anche la stoltezza sorgesse in lui, egli si risveglierà subito, e celermente saprà soggiogarla. Egli si applicherà con zelo e vigore [fino] a realizzare la sapienza, e la natura ospite che alberga [in lui], a causa delle sue buone azioni, raggiungerà la completa purezza. Il membro del Pensiero della natura luminosa sarà limpido e immacolato.

In queste cinque grandissime battaglie, per l'Uomo Nuovo e l'Uomo Vecchio si ha un combattimento a ogni istante. Per mezzo di queste [sue] cinque forze, l'Uomo Nuovo si difende dall'odioso nemico[76]. Esse sono come gli emblemi dei Santi del macrocosmo[77].

La Carità simboleggia l'Inviato della Luce Reggitore del Mondo[78].

La Fede simboleggia il Gran Re dei Dieci Cieli[79].

La Perfezione simboleggia l'Inviato Vittorioso Soggiogatore del Demone[80].

La Pazienza simboleggia l'Inviato della Luce Grembo-della-Terra[81].

La Sapienza simboleggia l'Inviato della Luce che Sprona il Fulgore[82].

Per questa ragione, i Santi del passato e la dottrina del presente fanno questo discorso.

(I DÊNÀWARÀN)[83]

L'uomo che ha preso i voti[84] non combatte con il corpo di carne, che è limitato, bensì è contro le illimitate nature demoniache e venefiche che ingaggia mutua battaglia. Così, i maestri puri che osservano le regole [religiose] sono uguali ai Santi. Per quale ragione, dunque[85]? Poiché essi soggiogano l'odio dei demoni, non diversamente dai Santi. Allorquando le legioni dell'Uomo Vecchio si ritirano sconfitte, la Buona Luce e gli Aspetti della Legge[86] viaggiano in assoluta tranquillità fino alle terre infinite dei Cinque Mondi dell'Uomo Nuovo. Allora [la Buona Luce] penetra nella Rocca dell'Aspetto puro e trascendente, installa un trono della legge in una sala magnifica, e vi si insedia. Così è pure per le Rocche dell'Animo, della Coscienza, della Riflessione e del Pensiero: Lei entra in una dopo l'altra.

Quando la Buona Luce va nella Rocca dell'Aspetto, sappiate che la Retta Legge predicata da quei maestri è interamente trascendente. Con diletto essi predicano i Tre Costanti e i Cinque Grandi della Grande Luce[87]. Con prodigiosi poteri essi manifestano gli aspetti completi. Quindi, dall'interno della Legge, essi predicano in particolar modo la Carità.

Quando [la Buona Luce] va nella Rocca dell'Animo, sappiate che quei maestri predicano con diletto sui Palazzi di Luce del Sole e della Luna. Con prodigiosi poteri essi manifestano l'autorità completa. Quindi, dall'interno della Legge, essi predicano in particolar modo la Fede.

Quando [la Buona Luce] va nella Rocca della Coscienza, sappiate che quei maestri con diletto predicano su Srōšahrāy, il Grande Aspetto[88]. Con prodigiosi poteri essi manifestano il completo silenzio. Quindi, dall'interno della Legge, essi predicano in particolar modo la Perfezione.

Quando [la Buona Luce] va nella Rocca della Riflessione, sappiate che quei maestri con diletto predicano sulle Cinque Luci[89]. Con prodigiosi poteri essi manifestano ...[90]. Quindi, dall'interno della Legge, essi predicano in particolar modo la Pazienza.

Quando [la Buona Luce] va nella Rocca del Pensiero, sappiate che quei maestri con diletto predicano sugli Inviati della Luce, quelli del passato, del futuro e del presente. Con prodigiosi poteri essi manifestano la libertà di scomparire e di apparire. Quindi, dall'interno della Legge, essi predicano in particolare la Sapienza.

Pertanto colui che è sapiente, se osserva attentamente questi maestri, saprà in quali terre si trovi la Buona Luce. Se ci sono dei puri *dēnāwar[ān]*[91] che così perseverano nell'osservanza della Suprema Retta Legge, e fino alla fine della loro vita non recedono[92], dopo la loro morte l'Uomo Vecchio [che era in] loro e le sue legioni, le forze di tenebra [del mondo] senza luce, sprofonderanno negli inferi per mai più uscirne. Allora, in quello stesso istante, la Buona Luce farà venire la sua Armata di Luce. La sua stirpe pura procederà diritta verso il mondo di luce, e non avrà mai più paura, e riceverà gioia in eterno.

Dice il *Vangelo*[93]: "Quanto ai *dēnāwar[ān]*, essi posseggono nella loro persona la Buona Legge[94]. Il Padre di Luce, il Figlio e il Vento Puro della Legge vengono in loro e in loro si fermano costantemente". Il Padre di Luce è il Supremo Venerabile di Luce del Mondo della Luce. Il Figlio Luminoso è la luce del Sole e della Luna. Il Vento Puro della Legge è la Buona Luce[95].

Dicono le *Epistole*[96]: "Quanto ai *dēnāwar[ān]*, coloro che posseggono la Buona Legge, Purezza, Luce, Forza e Sapien-

za[97] sono, nelle loro persone, complete. Essi sono quindi la perfezione delle virtù dell'Uomo Nuovo".»

(SERMONE SUGLI ALBERI DI MORTE E GLI ALBERI DI VITA)[98]

«Voi tutti, ascoltate con attenzione. Quando il Grande Inviato della Buona Luce entra in questo mondo, Egli rovescia le rocche della perfidia e i villaggi del torto, e demolisce le vecchie dimore fino ai palazzi dei demoni. Poiché le sue contrade sono distrutte, il Demone della Concupiscenza costruisce una nuova rocca immonda, e con la stoltezza che gli è propria lascia agire senza freno i cinque [tipi di] desiderio[99].

C'è un tempo in cui la Colomba Bianca, Vento Puro Trascendente, e il valoroso Principe della Legge, figlio del Grande Santo, penetrano in questa rocca[100]. Si guardano tutto intorno, e vedono soltanto fumo e nebbia che circondano gli innumerevoli villaggi del torto. Quando hanno finito di osservare, avanzano per gradi finché arrivano in cima alla rocca. Di là scendono giù, dritto in basso, e guardano in lontananza, e vedono sette perle preziose. Ognuna di quelle perle, da sola, ha un valore incalcolabile. Ma tutte sono ricoperte, avviluppate da ogni sorta di lordura[101].

Allora l'Inviato della Buona Luce dapprima sceglie un suolo fertile e lussureggiante, e dentro quella buona terra semina i semi supremi della propria luce. Poi, dalle proprie membra estrae delle sagome, e i tesori di cui si provvede con grande beneficio producono ogni sorta di ornamento. Delle nature interiori, [così] complete [di ogni attributo], Egli fa colonne d'appoggio, e appoggiandosi a queste colonne i semi della verità possono uscire dal quintuplice antro di tenebra [del mondo] senza luce. Allo stesso modo, nel macrocosmo, il Pensiero Pristino e il Vento Puro ebbero ciascuno cinque figli, che offrirono appoggio ai cinque corpi luminosi[102].

Allora la Buona Luce, [sì come] abile contadino, prende le Cinque terre scabre [del mondo] maligno e senza luce, e le spiana. Dapprima svelle i rovi e le erbe venefiche, e li brucia, quindi abbatte i Cinque alberi venefici.

Una volta che le Cinque terre di tenebra sono state spianate e divelte, l'Uomo Nuovo vi edifica sale e palazzi, e nei giardini di questi pianta ogni sorta di fiori fragranti e di alberi preziosi. Poi, per sé stesso, erige un palazzo con un trono prezioso e una loggia. Quindi costruisce dei palazzi anche per la moltitudine innumerevole del suo seguito. L'Inviato della Buona Luce, con il suo potere divino, stabilisce così ogni sorta di realizzazioni. Ancora, Egli rovescia le terre di tenebra della concupiscenza malefica, le fa rivoltare da cima a fondo. Allora le cinque membra pure della natura luminosa possono lentamente svilupparsi. Le cinque membra sono l'Aspetto, l'Animo, la Coscienza, la Riflessione, il Pensiero. Allora, nella quintuplice terra preziosa di purezza, l'Inviato della Buona Luce pianta i cinque gloriosi, supremi alberi preziosi di luce. Inoltre, su cinque torri preziose di luce accende cinque lampade preziose di luce, che durano in eterno.

Ora, l'Inviato della Buona Luce, una volta che ha dispensato i Cinque doni, innanzitutto scaccia l'Aspetto di Tenebra [del mondo] senza luce, e abbatte i cinque venefici alberi di morte.

Di quell'albero [dell'Aspetto di Tenebra], la radice è l'Odio; il tronco è la Violenza; i rami sono l'Ira; le foglie sono l'Astio; i frutti, la Divisione; il sapore, l'Insipidezza; il colore è lo Scherno.

Di seguito, Egli scaccia l'Animo di Tenebra [del mondo] senza luce, e ne abbatte l'albero di morte. Di quell'albero, la radice è la Mancanza di fede[103]; il tronco è l'Oblio[104]; i rami, l'Irresolutezza; le foglie, la Violenza; i frutti, l'Afflizione; il sapore è la Concupiscenza; il colore, la Riluttanza.

Quindi scaccia la Coscienza di Tenebra [del mondo] senza

luce, e ne abbatte l'albero di morte. Di quell'albero, la radice è la Lascivia; il tronco è l'Accidia; i rami sono la Violenza; le foglie, l'Invidia[105]; i frutti, la Derisione; il sapore è la Cupidigia; il colore sono gli Atti impuri della Libidine, che dapprima si commettono e di cui poi ci si pente[106].

Poi Egli scaccia la Riflessione di Tenebra, e ne abbatte l'albero di morte. Di quell'albero, la radice è l'Astio; il tronco è la Stoltezza; i rami, la Mancanza di fede; le foglie, l'Ottusità; i frutti sono il Disprezzo; il sapore è l'Alterigia; il colore è la Mancanza di rispetto verso gli altri.

Di seguito Egli scaccia il Pensiero di Tenebra, e ne abbatte l'albero di morte. Di quell'albero, la radice è la Stoltezza; il tronco è l'Indistinzione[107]; i rami la Tardezza [di spirito]; le foglie sono la Vanità e il dirsi impareggiabili; i frutti sono gli Abiti adornati per eccellere nella moltitudine; il sapore è la Passione per collane, perle, bracciali e per ogni sorta di gioielli che adornano il corpo; il colore è l'Ingordigia di bevande e di cibi di ogni specie, a vantaggio del corpo di carne.

Il nome di questi alberi è "alberi di morte", [quelli che] il Demone della Concupiscenza aveva piantato con grande zelo negli antri di tenebra di questo [mondo] senza luce.

Ora l'Inviato della Buona Luce, con la scure affilata della sapienza, li abbatte uno dopo l'altro[108], e pianta i propri cinque supremi alberi preziosi di purezza e di luce nelle terre della natura originaria. Da quegli alberi preziosi, irrorati con l'acqua dell'ambrosia, crescono frutti d'immortalità.

Dapprima Egli pianta l'albero dell'Aspetto. Di questo albero dell'Aspetto, la radice è la Carità; il tronco è la Letizia; i rami sono la Gioia; le foglie, il Magistero (?)[109]; i frutti, l'Imperturbabilità; il sapore è il Rispetto; il colore è la Fermezza.

Di seguito Egli pianta l'albero puro, sublime e prezioso dell'Animo. Di quell'albero, la radice è la Fede; il tronco è la Convinzione[110]; i rami sono il Timore[111]; le foglie sono l'Atten-

zione vigile; i frutti, lo Studio zelante; il sapore è la Recitazione [delle scritture]; il colore è la Contentezza.

Poi Egli pianta l'albero della Coscienza. Di quell'albero, la radice è la Perfezione; il tronco è la Buona Volontà; i rami, i Modi degni[112]; le foglie sono la Verità che adorna le azioni; i frutti sono la Veridicità senza discorsi menzogneri; il sapore è la Predicazione della Retta Legge di Purezza; il colore è il Piacere di incontrarsi [con i fratelli][113].

Quindi Egli pianta l'albero della Riflessione. Di quell'albero, la radice è la Pazienza; il tronco è l'Imperturbabilità; i rami sono la Sopportazione; le foglie sono i Precetti e le regole; i frutti sono [i riti di] Purificazione e preghiera; il sapore è lo Zelo; il colore è il Vigore[114].

Poi pianta l'albero del Pensiero. Di quell'albero, la radice è la Sapienza; il tronco è la Comprensione del significato dei Due Principî; i rami, l'Eloquenza nell'illustrare la Legge; le foglie sono l'Adattabilità alle circostanze e la conoscenza delle condizioni opportune per poter piegare le dottrine eterodosse, e venerare e affermare la Retta Legge; i frutti sono l'Abilità dialettica, il sapere ben parlare secondo le circostanze; il sapore è l'Abilità nell'uso delle similitudini, per far sì che gli uomini siano illuminati e comprendano; il colore è la Retorica affabile, [affinché] quanto si espone piaccia alle moltitudini.

Il nome di questi alberi è "alberi di vita".

(LODE DELLA CARITÀ E DELLA FEDE)[115]

Ora, questi alberi ottimi, l'Inviato della Buona Luce li pianta sulle Cinque terre della natura del Sé, [che sono] ai quattro lati del trono prezioso nel palazzo trascendente della Rocca Nuova e nei padiglioni dei suoi giardini. In mezzo a queste [terre], il Re è la Carità.

La Carità è il progenitore di tutte le virtù.

È come il Sole splendente, sommo tra tutte le luci.

È come la Luna piena, venerabile in mezzo alla moltitudine degli astri.

È come il diadema di fiori del sovrano, supremo fra tutti gli ornamenti.

È come i frutti, [che sono] la parte migliore degli alberi.

È come la natura luminosa che dimora in questo corpo di tenebra, sublime senza uguali in questo corpo.

È come il sale grezzo, che sa dare il sapore ai cibi più squisiti.

È come il sigillo del sovrano: dovunque sia impresso, chiunque vi obbedisce.

È come la perla preziosa "che splende come la luna", suprema fra tutti i gioielli.

È come la chiara di colla[116], più tenace di tutte le tinte.

È come i luoghi imbiancati con la calce, ovunque freschi e candidi.

È come il palazzo al centro del quale vi sia un re: per quel re, il palazzo è maestoso e lindo. Così è pure la Carità.

Chi possiede la Carità, possiede la Buona Legge. Se non si ha Carità, qualunque azione meritoria si pratichi non avrà conseguimento. È a causa di questo che [la Carità] viene detta "il Re".

All'interno della Carità vi è poi la Fede. La Fede è la madre di tutti i giusti.

È come la sposa del re, che sa assistere il sovrano nel dare sostegno e nutrimento a tutti.

È come la forza del fuoco, che cuoce a fondo tutte le cose, e accumula i sapori.

Come il Sole e la Luna, i più venerabili nella moltitudine degli astri, che espandono dovunque il loro splendore, [sì che] non vi è nulla che non ne tragga beneficio, così sono pure la Carità e la Fede, perfette tra tutte le virtù nelle loro realizzazioni.

La Carità e la Fede sono inoltre il fondamento su cui i santi, nel passato e nel futuro, spiegano le cause, e penetrano con la visione attraverso la porta sublime [della Legge].

Esse sono ancora [come] la stretta via che costeggia il grande mare delle afflizioni nei Tre Mondi[117]. In mezzo a una moltitudine di centomila uomini, di rado se ne trova uno solo che sappia entrare in questa via. Ma chi vi entra, seguendo questa strada, potrà rinascere nella Terra Pura[118]. Egli si affrancherà dal dolore, e sarà liberato, e non avrà più paura, e gioirà in eterno di quiete e purezza[119].

(I TRE GIORNI DI LUCE E LE DUE NOTTI DI TENEBRA)[120]

Poi, sul demoniaco corpo di tenebra, l'Inviato della Buona Luce fa risplendere dovunque i Tre Soli di Sapienza della Grande Luce, e soggioga le Due Notti di Tenebra [del mondo] senza luce.

Segno che simboleggia la Luce suprema, il Primo Giorno è la Buona Luce. Le [sue] Dodici Ore sono i Dodici Grandi Re, Aspetti Vittoriosi, segni supremi che simboleggiano il Mondo della Luce Pura[121].

Il Secondo Giorno sono i semi di purezza dell'Uomo Nuovo[122]. Le [sue] Dodici Ore sono i Dodici Re luminosi emanati successivamente[123]. Sono ancora gli abiti sublimi degli Aspetti Vittoriosi di Yišō (Gesù), offerti in dono alla natura luminosa. Con questi abiti sublimi, [Yišō] adorna la natura interiore e la rende perfetta. Egli la tira fuori e la fa salire in alto, separandola in perpetuo dalla Terra Immonda[124]. Questo giorno dell'Uomo Nuovo simboleggia il magno Srōšahrāy. Le [sue] Dodici Ore simboleggiano il Pensiero Pristino e il Vento Puro, [ovvero] i cinque figli luminosi di ciascuno, così come Xrōštag e Padwāxtag. Insieme, essi sono le Tredici membra pure di Luce, che formano un unico giorno.

Il Terzo Giorno sono le voci dell'*Appello e della *Risposta. Le [sue] Dodici Ore sono l'Aspetto, l'Animo, la Coscienza, la Riflessione e il Pensiero trascendenti, e con essi la Carità, la Fede, la Perfezione, la Pazienza, la Sapienza. Questa, la *Risposta (?) Il quarto giorno (?)[125] ... simboleggia l'Inviato della Luce del Sole del macrocosmo. Le Dodici Ore – la Carità, l'Aspetto e le altre – simboleggiano le Dodici Fanciulle divine del Palazzo del Sole. La loro luce, completa, insieme forma un unico giorno[126].

Poi ci sono ancora le Due Notti di Tenebra.

La Prima Notte è il Demone della Concupiscenza. Le [sue] Dodici Ore sono le Ossa, i Nerbi, i Vasi, la Carne, la Pelle, così come l'Odio, l'Ira, la Lascivia, l'Astio, la Stoltezza, e il fuoco famelico della Bramosia e della Libidine. Siffatti veleni di impurità simboleggiano la Prima Notte di Tenebra, senza luce e senza inizio, del Mondo di Tenebra[127].

La Seconda Notte è la fiamma che divampa della lascivia violenta e venefica. Le [sue] Dodici Ore sono i Dodici Pensieri venefici di Tenebra. Tale Notte di Tenebra è il segno che simboleggia il pristino sorgere dei demoni[128].

Ora, i Giorni della Buona Luce si oppongono all'assenza di luce, al buio profondo, alle Notti di Tenebra. Con la forza della luce soggiogano le nature di tenebra, che senza eccezione fuggono e si disperdono. Per questa ragione, essi sono i segni che simboleggiano il principio, quando gli Inviati della Luce sottomisero il Demone.

Poi, assolutamente libero nel corpo senza luce, l'Inviato della Buona Luce soggioga i demoni. Egli è come il re che nella sala [del trono] premia e punisce senza timore[129].

(I DODICI ASPETTI DELLA BUONA LUCE)

Quanto agli Aspetti[130] della Buona Luce, il primo è il Grande Re, il secondo è la Sapienza, il terzo è la Vittoria Costante, il

quarto è la Gioia, il quinto è lo Zelo, il sesto è l'Uguaglianza[131], il settimo è la Fede[132], l'ottavo è la Pazienza, il nono è la Rettitudine[133], il decimo è la Virtù delle Opere di Bene, l'undicesimo è l'Equanimità, il dodicesimo è la Luce Completa Interiore ed Esteriore. Queste dodici grandi ore di luce, quando entrano nelle Cinque Terre dell'Aspetto, dell'Animo, della Coscienza, della Riflessione e del Pensiero, fanno germogliare ed espandersi in ognuna [di queste] una luce infinita, e in ognuna manifestano dei frutti anch'essi infiniti.

Quei frutti, è nella Chiesa dei religiosi puri[134] che si manifestano interamente[135].»

Appendice

LA DOTTRINA MANICHEA NEL «COMPENDIO» DI DUNHUANG

Redatto nel 731 da uno o più vescovi (**haftādān*) a Chang'an, capitale della dinastia Tang, il *Compendio della dottrina e della regola insegnate da Mani, Buddha della Luce* (*Moni Guang Fo jiao fa yi lüe*) è una presentazione sommaria della religione manichea a uso delle autorità imperiali, che ne avevano richiesto la stesura con apposito decreto. La biblioteca murata di Dunhuang ne ha conservato due lunghi frammenti (mss. S.3969, P.3884), parti contigue di un medesimo manoscritto eseguito probabilmente nella regione, che recano il testo completo di cinque articoli e parte di un sesto[1].

I contenuti dottrinali di ciò che rimane del *Compendio* sono esigui rispetto alle informazioni sull'organizzazione della Chiesa e il canone delle scritture[2]. In particolare il primo articolo, ufficialmente dedicato a «Incarnazione, terra, appellativi e dottrina[3] del Buddha Mani», offre soltanto sporadici accenni ai fondamenti della religione manichea. Ciò nonostante, nuclei dogmatici di una certa rilevanza possono essere individuati in diversi passaggi del testo.

[1] Per una descrizione generale del documento ved. Introduzione, p. 296 e vol. I, pp. 296-7.

[2] Una traduzione degli articoli III («Regola del canone [delle Scritture] e [del libro] delle icone»), IV («Regola dei Cinque gradi [della gerarchia ecclesiale]») e V («Regola degli spazi all'interno dei monasteri») apparirà nel quarto volume di quest'opera, dedicato alla pratica religiosa e all'organizzazione ecclesiastica del Manicheismo.

[3] «Dottrina» traduce in questo caso *zongjiao*, letteralmente «insegnamento» (*jiao*) sui «principi» (*zong*). È lo stesso termine che come composto, a partire dall'epoca moderna, avrebbe designato il concetto europeo di «religione».

Mani come Buddha cosmico e Padre della Grandezza. Gli Eoni come «Lakṣaṇa»

L'aspetto più importante del *Compendio* risiede probabilmente nella caratterizzazione di Mani come Buddha, presente fin dal titolo. Già agli esordi della missione manichea in Cina, intorno al 680, la *Scrittura di Laozi che converte i barbari* (*Laozi huahu jing*) presenta Mani come un altro Śākyamuni: egli è il Principe che rinuncia al trono e sceglie la vita religiosa per stabilire la dottrina delle Tre Epoche e dei Due Principî, e indicare agli uomini la salvezza attraverso la gnosi di Luce e Tenebra[1]. Il *Compendio* ripete e legittima questa tradizione, raccontando la prodigiosa incarnazione di Mani quale figlio del re di Sulin nell'anno 527 della costellazione dei Pesci, secondo il calendario di Bābil[2]. Ma il documento del 731 non si limita a dipingere Mani sulla falsariga del Buddha storico, bensì ne inscrive la figura reale di fondatore di religione entro una cornice divina, definita dalla metafisica del buddismo Mahāyāna. Non più soltanto «Apostolo del Dio di Verità», Mani diviene egli stesso Dio, un Buddha assoluto e trascendente. Questa svolta considerevole è annunciata nelle stesse frasi di apertura.

Frēštag rōšn ... In traduzione: l'«Inviato della Luce», detto anche l'«Onnisciente Re della Legge», e ancora «Mani, Buddha della Luce». Questi sono i diversi appellativi dei corpi «di risposta» (*ying*[*shen*], sanscrito *saṃbhogakaya*), «di trasformazione» (*hua*[*shen*], sanscrito *nirmāṇa*[*kāya*]) e «dharmico» (*fashen*, sanscrito *dharmakāya*) del nostro luminoso, saggissimo, Supremo Re Medico[3]. ... Dopo aver ricevuto personalmente la pura

[1] Ved. vol. I, pp. 293-6.
[2] Ved. vol. I, pp. 298-9.
[3] In questa traduzione abbiamo analizzato la frase *ying hua fa shen* (Mathews 7477, 2211, 1762, 5718) del testo cinese del *Compendio* interpretandone i primi tre elementi (*ying* «risposta», *hua* «trasformazione», *fa* «legge/dharma») come determinanti distinti del quarto (*shen* «corpo/corpi»). Ma la stessa frase può anche essere

ingiunzione del Venerabile di Luce[1], egli nacque per trasformazione. Per questo viene detto l'«Inviato della Luce». Nella sua estrema perfezione e profonda saggezza, egli è capace di discutere e risolvere i dubbi [più] ostinati[2]: per questo viene detto «Onnisciente Re della Legge». Vuoto e ricettivo[3], numinoso e santo, egli percepisce l'assoluto[4]: per questo viene chiamato «Mani, Buddha della Luce»[5].

intesa come una singola espressione, che significa più o meno «il *dharmakāya* (*fashen*) nelle sue risposte e trasformazioni (*yinghua*)», ovvero il Buddha assoluto nelle sue innumerevoli manifestazioni. Questa lettura è possibile in linea di principio (cfr. Nakamura, *BDJ*, p. 1312), e G. Haloun sembra seguirla quando traduce *yinghuafashen* come *nirmāṇadharmakāya*, ved. Haloun – Henning, *Compendium*, p. 189; così pure Schmidt-Glintzer, *Chinesische Manichaica*, p. 69. Anche P. Demiéville suggerisce la stessa interpretazione: «le *dharmakāya* "qui se transforme en réponse"», specificando poi che «il s'agit des incarnations de Mani» (in Tajadod, *Mani*, p. 263). Contro di essa, tuttavia, c'è il fatto che il testo del *Compendio* non riferisce l'espressione *yinghuafashen* a manifestazioni innumerevoli e indeterminate, bensì a tre precisi appellativi che sembrano corrispondere ai Tre Corpi del Buddha nell'ordine in cui vengono enunciati. In questo parallelismo, è significativo che a *dharmakāya* (*fashen*) corrisponda proprio «Mani, Buddha della Luce», a cui la descrizione successiva attribuisce in effetti tutte le caratteristiche di un Buddha assoluto, un essere cosmico identico al Padre della Grandezza del sistema manicheo. La definizione che segue di «vuoto e ricettivo» conferma questa lettura (cfr. sotto, la nota 3). Laddove si parla invece della morte del Mani storico (il «principe di Sulin»), coerentemente con questo schema, si dice che fu il *nirmāṇakāya* (*huashen*) del Buddha Mani a «entrare in riposo», ved. vol. I, p. 299.

[1] «Venerabile di Luce» (*mingzun*, Mathews 4534, 6884) è uno degli appellativi principali del Padre della Grandezza nei testi cinesi, cfr. Bryder, *Chinese Transformation*, pp. 81-91. Nel *Compendio*, tuttavia, la sua figura viene totalmente svuotata, e i suoi attributi teologici sono trasferiti al Buddha cosmico Mani.

[2] «Dubbi [più] ostinati» (*jian yi*, Mathews 825, 2940). Per una locuzione simile cfr. T 50 n. 2059 VIII 382b28-9. Il senso di questa frase viene frainteso nelle traduzioni di Haloun («devoted and firm, and strong in argument», *Compendium*, p. 190) e di Schmidt-Glintzer («standhaft sowie fähig zur Argumentation», *Chinesische Manichaica*, p. 69). Corretta la traduzione di Pelliot («il peut résoudre avec succès les doutes les plus forts»), cfr. Tajadod, *Mani*, pp. 257-8.

[3] «Vuoto e ricettivo (o rispondente)» (*xuying*, Mathews 2821, 7477) è la definizione del *dharmakāya* proposta dal celebre Fazang (643-712) nella frase di apertura del suo *Commentario al capitolo sui precetti del Bodhisattva nel Sūtra della Rete di Brahma* (*Fanwang jing pusa jieben shu*): «In principio, il Corpo del Dharma (*fashen*) è vuoto e ricettivo (*xuying*). Come la forma di un mestolo, che dà una sponda all'acqua che si espande, la sua sapienza sublime penetra [ovunque] segretamente», ved. T 40 n. 1813 I 602a26.

[4] *Jingjing* (Mathews), qui tradotto come «l'assoluto», ricorre nei testi buddisti come traduzione del sanscrito *niṣṭhā* (sommità, limite assoluto), riferito spesso alla realizzazione della buddhità, cfr. Nakamura, *BDJ*, p. 262b-c.

[5] S.3969 coll. 5-11; cfr. T 54 n. 2141A p. 1279c20-6.

In questo passo va evidenziato in primo luogo il riferimento a un *dharmakāya* (*fashen*) di Mani. Nelle sue formulazioni più antiche, in particolare nella scuola Sarvāstivāda, il termine designa la Legge (*dharma*) predicata dal Buddha intesa come suo «corpo (*kāya*) di verità»; quindi la traduzione abituale «Corpo della Legge» può considerarsi sostanzialmente corretta. Va osservato che una tale concezione non era del tutto estranea alle formulazioni originarie del Manicheismo[1]. Con l'evoluzione del pensiero mahāyānico, e in particolare nell'ambito della scuola Mādhyamika, il concetto di *dharmakāya* si sviluppa nella nozione di una realtà assoluta, immateriale, che comprende tutti i fenomeni (altra accezione di *dharma*) e li trascende; in alcuni testi, in particolare in epoca Tang, il *dharmakāya* viene descritto come l'essenza mentale e totalizzante dell'universo.

Al Mani-Buddha cosmico si affiancano, in un plagio palese della dottrina mahāyānica dei «Tre Corpi» (*trikāya*) del Buddha[2], un «corpo di trasformazione» (*huashen*, *nirmāṇakāya*), ovvero la manifestazione umana di Mani, chiamata anche «Onnisciente Re della Legge», e un «corpo di rispondenza» (*ying*[*shen*], sanscrito *saṃbhoghakāya*), a cui spetta l'appellativo di Inviato della Luce (*frēštag rōšn*), che dobbiamo intendere come la manifestazione del Buddha Mani nella completezza dei suoi segni (pseudo)somatici straordinari agli esseri spiritualmente avanzati, agli Eletti della sua Chiesa. Un'applicazione di questa dogmatica, ripresa in particolare dalle versioni cinesi del *Suvarṇaprabhāsottama-sūtra* (*Jin guangming jing*), può essere letta nell'epilogo apocrifo del Rotolo manicheo di Pechino. Il *Compendio* non sembra tracciare una distinzione precisa tra il «corpo di trasformazione» e quello «di rispondenza», mentre ben delineata, come vedremo, è la nozione di un *dharmakāya* del Buddha Mani.

Ma che cosa implica questa transizione teologica rispetto all'impianto originario della dottrina? La risposta ci viene data nel

[1] Cfr. le considerazioni di L. Cirillo sul σῶμα di Mani in relazione al titolo del *Codice manicheo di Colonia* («Sulla nascita del suo corpo»), ved. vol. I, p. 7.
[2] Per un'agile introduzione alla dottrina del Dharmakāya e dei Tre Corpi del Buddha nel Mahayana cinese cfr. Matsunaga, *The Buddhist Philosophy of Assimilation*, pp. 78-85.

secondo articolo del *Compendio*, che definisce la rappresentazione del Buddha Mani:

II. Regola degli aspetti (e) della figura [del Buddha Mani]
L'aureola intorno al capo di Mani, Buddha della Luce, [sono] gli Aspetti Vittoriosi dei Dodici Re della Luce[1]. Le [sue] membra compiono il senso segreto e incommensurabile della Grande Luce. La [sua] figura sublime, straordinaria, senza paragone tra uomini e dèi, è ricoperta da una cappa candida, a somiglianza dei Quattro puri Corpi della Legge[2]. Egli sta sopra un bianco trono, a immagine delle Cinque Terre di Diamante[3]. L'unione e la separazione dei Due Mondi [di Luce e Tenebra], il senso e il destino dell'inizio e della fine, è come se fossero sul [suo] Volto Perfetto. Contemplandolo, è possibile discernere gli Aspetti numinosi che sono [in lui], centinaia di migliaia di misteri magnifici, che arduo invero sarebbe descrivere in modo completo[4].

Questa breve rubrica, che a prima vista sembra dettare soltanto un modello iconografico, trasmette in realtà due informazioni di enorme importanza per la comprensione della trasformazione

[1] Questa frase cruciale viene tradotta in modo erroneo da G. Haloun: «The nimbus of Mani, the Buddha of Light, being twelve-fold is the excellent sign of the King of Light», ved. *Compendium*, p. 194. Il testo parla chiaramente di Dodici Re, così come aveva compreso P. Pelliot nella sua traduzione incompleta: «Dans le cercle au sommet de la tête du Buddha de Lumière Mani sont les formes victorieuses des 12 rois de Lumière», in Tajadod, *Mani*, p. 259.
[2] Il riferimento ai Quattro Corpi della Legge, a cui era dedicata in modo specifico una parte purtroppo perduta del sesto paragrafo del *Compendio*, ritorna con frequenza nell'*Inmario* di Dunhuang. Diversi elementi suggeriscono un'identificazione con i «Quattro Sigilli luminosi» menzionati nel confessionale manicheo turco *Xwāstuwānīft*, ovvero I. Amore, sigillo del Padre della Grandezza; II. Fede, sigillo del Sole e della Luna; III. Timore di Dio, sigillo dei cinque elementi luminosi; IV. la Sapienza. Per una discussione articolata si rinvia alla traduzione e al commento dell'*Inmario* nel quarto volume di quest'opera.
[3] Le identificazioni possibili sono diverse: forse le cinque membra intellettuali della natura luminosa, oppure le «Cinque Grandezze» del Paradiso di Luce, su cui cfr. Gharib, «New Light on Two Words», pp. 259-60.
[4] S.3969 coll. 51-6; cfr. T 54 n. 2141A p. 128ab8-13.

buddhologica della dottrina manichea in Cina. Mani, già definito come il *dharmakāya* di un Buddha cosmico, viene ora identificato apertamente con il Padre della Grandezza, la suprema divinità della Luce. A lui vengono associati infatti i «Dodici Re della Luce», ovvero i Dodici Eoni che nel mito manicheo circondano il Padre della Grandezza nel Regno della Luce. Coerentemente, egli viene definito come l'incarnazione del «senso segreto e incommensurabile della Grande Luce». La duplice identificazione del Padre della Grandezza con Mani, e di Mani con un Buddha trascendente strutturato secondo la morfologia del *trikāya*, fa sì che gli Eoni, emanazioni del Dio, siano definiti come *lakṣaṇa* (*xiang* nel testo cinese), ovvero segni, caratteristiche, aspetti di un Buddha[1]. Da un punto di vista buddista si tratta di un errore notevole, poiché il *dharmakāya* è per definizione privo di articolazioni e di caratteristiche. L'incongruenza, però, più che dall'ignoranza della mente audace da cui fu concepita la buddhologia manichea, nasce dalla forzatura stessa che si riflette nel tentativo di inscrivere la teologia polimorfa della dottrina di Mani nel monismo buddista.

Le Due Nature

Un altro dogma formulato con sufficiente chiarezza nel *Compendio* è quello relativo alle Due Nature.

> Egli (Mani) rivelò la grande dottrina dei Due Principî, e mostrò che la Natura Propria di ognuno è diversa; espose il te-

[1] L'identificazione del Buddha Mani con il Padre della Grandezza risalta in maniera suggestiva dal confronto di questo passo del *Compendio* con la descrizione del Dio di Luce nell'*Epistula Fundamenti* di Mani citata da Agostino: *in sua sancta stirpe perpetuus, in uirtute magnificus, natura ipsa uerus, aeternitate propria semper exsultans, continens apud se sapientiam et sensus uitales: per quos etiam duodecim membra luminis sui comprehendit, regni uidelicet proprii diuitias affluentes. in unoquoque autem membrorum eius sunt recondita millia innumerabilium et immensorum thesaurorum* (*contra Epistulam Fundamenti* 13, 16, in *Six traités anti-manichéens*, p. 424).

sto profondo delle Tre Epoche, e discusse con ordine la confusa concatenazione delle cause primarie e secondarie[1].

Il passo sembra alludere a un libro a cui Mani avrebbe affidato l'esposizione della dottrina dei Due Principî (in cinese *erzong*) e delle Tre Epoche (*sanji*), oppure di due testi, dedicati rispettivamente ai due dogmi. Di questo libro, tuttavia, non vi è traccia nell'articolo terzo del *Compendio*, dedicato in modo specifico alla descrizione del canone di Mani. La circostanza suggerisce che le ripetute menzioni nelle fonti cinesi di una scrittura detta «dei Due Principî» (*Erzong jing*), «delle Tre Epoche» (*Sanji jing*) o «dei Due Principî e delle Tre Epoche» (*Erzong sanji jing*), presentata come il testo capitale dei Manichei, si riferissero in realtà non a un singolo testo, bensì all'intero *corpus* scritturale di Mani.

Al di là di questo aspetto, di rilevanza soprattutto storica, l'interesse del passo risiede nell'attribuzione di una «Natura Propria» (*zixing*) a ciascuno dei Due Principî. La centralità del dualismo di Luce e Tenebra viene riproposta in modo ancor più netto poco più avanti:

> Il [suo] insegnamento espone il Principio della Luce, per dissipare la fallacia della Tenebra; la [sua] dottrina spiega le Due Nature, e fa della loro discriminazione un dogma[2].

Verso la fine del primo paragrafo, una breve definizione del concetto manicheo di liberazione sottolinea l'identità tra la Natura assoluta di Luce e quella imprigionata nel corpo di carne, che nella letteratura iranica viene chiamata «anima» (*gyān*). L'affrancamento della luce segregata nel buio della materia completa la sua omologia con la divinità, e ricostituisce l'Aspetto (*xiang*) di questa. In tal modo, la dottrina manichea si definisce coerentemente come un pampsichismo dualista.

[1] S.3969, coll. 27-9; cfr. T 54 n. 2141A p. 1280a13-4; cfr. la traduzione (corretta) di questo passo di Paul Demiéville *apud* Tajadod, *Mani*, p. 265, e quella erronea di Gustav Haloun, in Haloun – Henning, *Compendium*, p. 191.
[2] S.3969, coll. 31-2; cfr. T 54 n. 2141A p. 1280b1-2.

Quando la Natura si affranca dal Senza-Luce, il [suo] nome è «Unico Aspetto» (*yixiang*). Nel presente insegnamento, è ciò che si chiama «Liberazione»[1].

I Due Principî e le Tre Epoche

Il paragrafo del *Compendio* di maggiore spessore dottrinale è sicuramente il sesto, purtroppo incompleto, giunto a noi grazie al frammento manoscritto ritrovato da Paul Pelliot nel 1908 a Dunhuang (P.3884); esso descrive i dogmi fondamentali alla cui conoscenza era tenuto colui che aspirava ad accedere alla condizione di Eletto, ed entrare quindi pienamente nella Chiesa manichea. Si tratta di uno dei rarissimi testi manichei originali in cui figuri una formulazione organica, anche se sintetica, della dottrina dei Due Principî e delle Tre Epoche.

VI. Regola dell'ingresso in religione[2]

Dapprima [occorre] distinguere i Due Principî.

Coloro che chiedono di entrare in religione devono sapere che Luce e Tenebra [costituiscono] ciascuna un principio. Le nature[3] sono separate e distinte. Se non le si discerne, come si può praticare [la religione]?

Quindi [occorre] comprendere le Tre Epoche.

La prima è l'Epoca Iniziale – la seconda è l'Epoca Media – la terza è l'Epoca Finale.

Nell'Epoca Iniziale, non esistevano Cielo e Terra, ma solo Luce e Tenebra erano distinte. La Sapienza, Natura di Luce, e

[1] S.3969, col. 49; cfr. T 54 n. 2141A p. 1280b5-6. Per i paralleli iranici del concetto di identità di aspetto (omomorfismo) tra l'anima individuale di luce e la luce assoluta cfr. Sundermann, *Namen*, p. 130 nt. 218, e gli studi ivi citati.

[2] Per l'espressione tradotta come «ingresso in religione» (*chujia*, lett. «uscire di casa», o «dalla famiglia»), cfr. la nota 84 a p. 517.

[3] Il termine reso come «natura» è in questo caso il bisillabo *xingqing* (Mathews 2771, 1170), lett. «animo, disposizione innata».

la Stoltezza, Natura di Tenebra, nel movimento e nella quiete si tenevano costantemente separate.

Nell'Epoca Media, la Tenebra invase la Luce, inseguendola velocemente nella sua passione sfrenata. [Allora] la Luce entrò nella Tenebra, e rimise la [propria] sostanza per respingerla[1]. Nella «Grande Sventura» si ripudia il corpo, nella «Casa in Fiamme» s'implora di uscire[2]. Logorare il corpo per redimere la natura [luminosa], tale è in principio la santa dottrina. Se della menzogna si facesse verità, chi oserebbe dare ascolto agli ordini? Queste cose occorre discernere, e cercare le condizioni per la liberazione.

Nell'Epoca Finale, quando l'opera di insegnamento e di conversione si è conclusa, verità e menzogna ritornano alle [rispettive] radici. Come la Luce ritorna alla grande luce, così la Tenebra ritorna all'ammasso di tenebra. Ognuno dei Due Principî restituisce [all'altro] ciò che entrambi si erano scambiati.

Di seguito, [occorre] contemplare i Quattro Corpi calmi della Legge (o «dharmici», *dharmakāya*)[3].

I Quattro Corpi della Legge...[4]

L'immagine buddisteggiante del Manicheismo presentata nel *Compendio* ha suscitato perplessità tra gli studiosi moderni[5]; di certo essa non convinse l'imperatore Xuanzong (che regnò dal 712 al 756), e un anno dopo la presentazione del documento un

[1] Il testo allude al mito manicheo dei cinque elementi luminosi, «figli del Primo Uomo», che furono dati in pasto alle forze della Tenebra per frenarne l'assalto al mondo della Luce.

[2] Abbiamo qui due allusioni parallele rispettivamente al *Dasde jing* XIII («Ciò che mi dà una grande sventura [*da huan*] è il fatto di avere un corpo») e alla parabola della «casa in fiamme» (*huozhai*) nel *Sūtra del Loto*.

[3] Cfr. p. 341 nota 2.

[4] P.3884, coll. 14-29; cfr. T 54 n. 2141A pp. 1280c26-1281a11.

[5] Cfr., p. es., l'opinione di J.P. Asmussen (*Studies*, p. 149) secondo cui l'adozione di motivi dottrinali estrinseci assume nel *Compendio* «so grotesque forms that the bounds of caricature were almost exceeded».

editto proibiva ai Cinesi di praticare quella che veniva definita «una visione perversa, che falsamente si dichiara come insegnamento di Buddha e inganna il popolo»[1]. Ma l'importanza storica di questa trasformazione dottrinale non può essere sottovalutata, e la sua influenza sulla letteratura manichea di Turfan, che risale a un'epoca più tarda (in massima parte IX-XI secolo), resta ancora in gran parte da verificare.

[1] Sulle circostanze storiche della redazione del *Compendio* ved. vol. I, pp. 285-6.

COMMENTO

Parte Prima

TESTI MEDIO-IRANICI I

Testi cosmogonici assimilabili allo «Šābuhragān»

[1] L'intestazione corre continua da M 98/I/R a M 99/I/V; ved. già W.B. Henning, recensione di Jackson, *Researches*, «OLZ» XII 1934, col. 751.

[2] La Madre dei Viventi e lo Spirito Vivente.

[3] Si tratta dei nodi lunari, ritenuti negativi da Manichei e Zoroastriani e aggiunti da questi ultimi ai cinque pianeti per raggiungere il numero di sette. Con ogni probabilità la frase «imprigionarono i sette pianeti e appesero e legarono i due dragoni» è dovuta a un errore causato dall'abitudine e andrebbe piuttosto letta «imprigionò i cinque pianeti e appese e legò i due dragoni». Si confronti M 853 (*Altri testi cosmogonici* III.2), ved. Sundermann, *Parabeltexte*, p. 45 nt. 13 e Boyce, *Reader*, p. 60.

[4] Come nello Zoroastrismo, anche nel Manicheismo inizialmente il firmamento era immobile, cfr. Jackson, *Researches*, p. 39. Si tratta dell'appello del Terzo Inviato il cui compito secondo M 7984/II/V/II/28 sgg., è quello di disvelare il giorno e la notte, cfr. Boyce, *Reader*, p. 60 e Hutter, *Šābuhragān*, p. 18.

[5] La Luce prigioniera della Materia.

[6] Traduce *nw'wcyn*, un composto a rezione verbale dal significato «raccogli-anime».

[7] La Terra primordiale, corrispondente al regno delle tenebre, che si estende all'infinito verso il basso.

[8] Ossia il Nuovo Eone che secondo la dottrina manichea è creato dal Grande Architetto.

[9] Da un'ulteriore contaminazione proveniente dal mondo delle Tenebre.

[10] La quinta terra.

[11] Parmānagēn yazad è il nome partico di Atlas, quinto figlio dello Spirito Vivente, che viene fatto *mānbed*, «Signore della Casa». I cinque figli dello Spirito Vivente rappresentano nel macrocosmo le cinque parti dell'anima pensante dell'uomo, e in effetti il termine di ori-

gine partica *parmānag* «comprensione» rappresenta, nella dogmatica manichea, la quinta suddivisione dell'anima. Cfr. Henning, recensione di Jackson, *Researches*, cit., coll. 751-2; Boyce, *Reader*, p. 61; Hutter, *Šābuhragān*, p. 20. Va segnalato, poi, che nei testi medio-persiani l'uso di Parmānagēn è raro, Atlas è più comunemente chiamato Mānbed, come accade più oltre anche in questo stesso testo.

[12] L'emendamento *xwr's'nyg* per ms. *xwr's'n* fu proposto già da Salemann, *Studien*, p. 17; cfr. Jackson, *Researches*, p. 54.

[13] La sesta terra.

[14] Nome medio-persiano di Atlas, l'Omoforo, ved. la nota 11 a pp. 349-50.

[15] Integrazione proposta da Hutter, *Šābuhragān*, pp. 15 e 21. Nel manoscritto si legge solo la prima lettera: *k[wr'n]* «nuvole».

[16] Riferimento alla quinta o sesta terra, cfr. Jackson, *Researches*, p. 37. Ved. anche *Altri testi cosmogonici* II, dove il termine sembrerebbe applicarsi piuttosto alla quinta terra, cfr. la nota 51 a p. 362.

[17] Traduce *qhrye*, ricostruito da Henning e riportato da Boyce, *Catalogue*, p. 9, il cui primo significato è *«qanāt*, canale sotterraneo».

[18] Diversa è la versione suggerita da Boyce, *Reader*, p. 62: «and its doors, many pipes and channels, which (are) for raising up much air, water and fire thereby» e sostanzialmente accettata da Hutter, *Šābuhragān*, p. 16 «machte er zwei andere gemischte Erden und Tore, alle Röhren und (unterer-lischen) Kanäle, die für das Emporleiten von viel Wind, Wasser und Feuer da (sind)», la traduzione è più vicina a quella proposta da Jackson, *Researches*, pp. 36-7.

[19] Su *'hrywr* «palude mortale» ved. Hutter, *Šābuhragān*, pp. 22-3, con la precedente bibliografia.

[20] Si tratta del gigantesco mostro marino che nasce dal seme versato dagli Arconti in mare e che sarà trafitto dalla lancia di Adamanto-Luce.

[21] Cfr. Hutter, *Šābuhragān*, p. 33.

[22] Su *ghr* «ventre», «grembo», «cavità», ved. di recente Hutter, *Šābuhragān*, p. 33 e Durkin-Meisterernst, *Dictionary*, p. 162.

[23] Sulla sequenza *mān, wis, zand, deh* comune anche in ambito zoroastriano ved. MacKenzie, *Šābuhragān*, I, pp. 522-3.

[24] Termini astrologici che designano rispettivamente: *"st'ng*, «soglia»: «un mese», *r'stw"n* «rivoluzione»: «un giorno», *wcybrg* «una doppia ora», cfr. Andreas – Henning, *Manichaica*, I, p. 178 nt. 1.

[25] Rispettivamente il (dio) Messaggero e il dio Araldo, che corrispondono all'Appello e alla Risposta di altri testi manichei.

[26] Per queste due integrazioni ved. Hutter, *Šābuhragān*, pp. 34-5.

[27] Qui si è preferito seguire Henning, *Sogdian Fragment*, p. 317, e Boyce, *Reader*, p. 63, piuttosto che inserire *dhybyd* come suggerito da

Hutter, *Šābuhragān*, p. 29. La divinità che tiene gli altri dèi per la testa è lo Splenditenens, come già stabilito da Henning, *loc. cit.*

[28] Gli Elementi, *(')mhr'spnd'n*.

[29] L'Amico delle Luci.

[30] Il Grande Architetto.

[31] Traduce *pryg'n* «streghe». *Parīg* designa, nel Manicheismo come nello Zoroastrismo, una categoria di demoni femminili.

[32] Integrazione proposta da Andreas – Henning, *Manichaica*, I, p. 7.

[33] Il mondo, dove sono legati i demoni.

[34] Traduce *j'r 'wd phryzyšn* «tempo e rivoluzione» in endiadi, cfr. MacKenzie, *Šābuhragān*, II, pp. 292-3.

[35] I termini *rwxšnyy 'wd xwwšn* «luce e bellezza» formano una coppia fissa che designa la luce inghiottita dalla materia oscura, cfr. Andreas – Henning, *Manichaica*, I, p. 179 nt. 7. Ved. anche MacKenzie, *Šābuhragān*, I, p. 529, che non condivide la traduzione di *xwwšn* con «bellezza» e suggerisce di rendere l'endiadi come «splendour» e I. Gershevitch, «Beauty as the Living Soul in Iranian Manichaeism», in J. Harmatta (ed.), *From Hecataeus to al-Ḥuwārizmī*, Budapest 1984 (= «AAH» XXVIII), p. 283, che invece riprende l'ipotesi originaria di Henning. Ved. anche Sundermann, *Parabeltexte*, p. 22 nt. 32, che propone per *xwšn* il significato «gusto, sapore» piuttosto che «bellezza» e Durkin-Meisterernst, *Dictionary*, p. 370 con il significato «goodness, beauty».

[36] Queste due righe sono scritte in rosso nel manoscritto. Narisah yazad è uno dei nomi medio-persiani con i quali viene designato il Terzo Inviato.

[37] Nel testo conservato si menzionano solo due divinità: Rōšnšahr e Khradešahr. L'ipotesi più probabile è che la terza sia da identificare con la Vergine di Luce, come già suggerito da Henning. È molto stimolante, tuttavia, l'idea di Sundermann, che la terza divinità venga designata con l'espressione *'hr 'hr'n* «ascesa» che potrebbe essere uno dei nomi della Colonna di Gloria. Nonostante la critica di Hutter, che sottolinea come secondo il nostro stesso testo (ll. 465-8) sia proprio Rōšnšahr yazad a collocare la Colonna al centro del cosmo, l'ipotesi di Sundermann rimane valida. Cfr. Andreas – Henning, *Manichaica*, I, p. 189 nt. 6; Sundermann, *Namen*, pp. 102 e 132, Hutter, *Šābuhragān*, pp. 49-50.

[38] Identificabili rispettivamente con il Terzo Inviato e Gesù Splendore. Khradešahr yazad, il dio del «Mondo della Conoscenza» rappresenta Gesù Splendore in quanto origine del *Nous*, cfr. Sundermann, *Namen*, p. 132.

[39] Adamas Luce, qui definito come il «Quadriforme», cfr. Andreas – Henning, *Manichaica*, I, p. 182 nt. 1.

[40] Una versione più completa di quest'episodio viene narrata nel frammento M 292/II, cfr. *Altri testi cosmogonici* III.3.

[41] Mihr yazad.

[42] «Signore del Villaggio».

[43] Traduce *hmbwd*, un *hapax* che Boyce, *Reader*, p. 65 rende con «she was together with» seguita da Hutter, *Šābuhragān*, p. 42 «sie war ... zusammen». Per il significato usato nella traduzione ved. anche Durkin-Meisterernst, *Dictionary*, p. 178.

[44] Nel testo *mzn*, altrove non tradotto.

[45] Così si è scelto di rendere *'y xwyš gryw*, lett. «del proprio sé». Sulle difficoltà di quest'espressione ved. Andreas – Henning, *Manichaica*, I, p. 182 nt. 4-5, Boyce, *Reader*, p. 65 e Hutter, *Šābuhragān*, pp. 51-2.

[46] Rende *xyšm'n*, dal nome del demone della furia, Khēšm, av. Aēšma-, che svolge un ruolo importante anche nell'escatologia e nella mitologia zoroastriane.

[47] Una categoria di demoni, «arcidemoni».

[48] Corrispondono agli *animalia serpentia, natantia, uolantia, quadrupedia, bipedia* di Agostino, cfr. Andreas – Henning, *Manichaica*, I, p. 183 nt. 1.

[49] Traduce *zhg* «bambini», «figli».

[50] Traduce *b'r 'wd myw* in endiadi.

[51] Il Rinnovamento che, così come nello Zoroastrismo, giunge alla fine dei tempi e mette fine alla mescolanza dei due principî.

[52] Il Nuovo Eone.

[53] Hutter, *Šābuhragān*, pp. 54-5 propone di considerare *'pwr* imperativo, traducendo l'intera frase «aufgrund von Weisheit und Wissen über den (zukünftigen) Makrokosmos (?) erschaffe den Äther. Und nach dem Äther erschaffe den Wind, nach dem Wind das Licht, nach dem Licht das Wasser, und nach dem Wasser das Feuer», ma a questa interpretazione si oppone, a mio parere, il fatto che i verbi che seguono sono tutti al passato.

[54] Il soggetto è l'Uomo Primordiale, Ohrmezd, che indossa i cinque Elementi suoi figli, gli Amahraspandān.

[55] Si tratta, come notato già in Andreas – Henning, *Manichaica*, I, p. 13 nt. 3, di una ricapitolazione della battaglia fra Ohrmezd e i demoni guidati da Ahrimen. Interessante notare che qui, come nel testo cosmologico turco T I x (Le Coq, *Türkische Manichaica*, I, pp. 19-20), Ohrmezd sembrerebbe, almeno in un primo momento, avere la meglio sulle forze dell'oscurità e non soccombere, come di norma nella versione più comune di questa narrazione; cfr. Klimkeit, *Gnosis*, p. 237 nt. 43.

[56] L'integrazione è proposta da Hutter, *Šābuhragān*, p. 47 e nt. 30.

Al contrario, la traduzione di questa frase e della successiva segue Andreas – Henning, *Manichaica*, I, p. 185, che, non integrando alcunché, scrivono: «... und das Wasser wird das Feuer läutern».

[57] Così seguendo Henning riportato da Boyce, *Catalogue*, p. 132 e *Reader*, p. 67.

[58] La Colonna di Gloria, cfr. Sundermann, *Namen*, pp. 102 e 129-30 nt. 231.

[59] Su *phryzšn* «stazione», «posizione», ved. MacKenzie, *Šābuhragān*, II, pp. 292-3, 305 e 307, e, per una dettagliata discussione, Hutter, *Šābuhragān*, pp. 69-71.

[60] L'identità di questa divinità non è chiara. Il nome è un *hapax* che Hutter, *Šābuhragān*, pp. 71-2, propone di identificare con la «Colonna di Gloria», accostandolo con Khwēš Čihr yazad, il «Dio dalla Propria Forma/Natura», menzionato poco più avanti in questo testo (ll. 571-2). L'identificazione di Khwēš Čihr yazad con la Colonna di Gloria è però negata da Sundermann, *Namen*, 130 nt. 219, che suggerisce piuttosto l'identificazione con gli elementi di luce che compongono l'anima del mondo.

[61] Rōšnšahr yazad, il Terzo Inviato.

[62] Su *f'r 'wd phrzyšn* «orbita», ved. MacKenzie, *Šābuhragān*, II, pp. 292-3.

[63] Integrazione proposta da Andreas – Henning, *Manichaica*, I, p. 15 e nt. 2.

[64] Integrazione proposta da Hutter, *Šābuhragān*, p. 58 e nt. 11.

[65] Così con Hutter, *Šābuhragān*, p. 58 e nt. 15. In questo brano si usano tre espressioni differenti riferite alle diverse fasi della luna: *nwm'h* «luna nuova», *nymm'h* «mezza luna», che designa la «luna piena» e *'byd'q m'h* «luna invisibile», quindi «luna nera», la prima e la terza praticamente coincidenti nel novilunio, cfr. Andreas – Henning, *Manichaica*, I, p. 16 nt. 1.

[66] Ved. sopra la nota 60 e il passo parallelo dello *Šābuhragān*, ll. 298-9 *'wd pd cyhr '[y] 'whrmyzdby yzd bw'd* «e diverrà dio nella forma di Ohrmezdbay», cfr. MacKenzie, *Šābuhragān*, I, p. 516.

[67] Integrazione proposta da Boyce, *Reader*, p. 67.

[68] Lett. «del vento caldo».

[69] Qui non seguo la traduzione proposta da Hutter, *Šābuhragān*, p. 61 e nt. 25, attenendomi piuttosto a quella di Sundermann, *Parabeltexte*, p. 68.

[70] Quest'ultimo paragrafo è conservato nel frammento M 506/R/1-8 pubblicato da Sundermann, *Parabeltexte*, pp. 68-9 e poi da Hutter, *Šābuhragān*, pp. 60-1. Già Henning riportato da Boyce, *Catalogue*, p. 36, aveva individuato che il *verso* di questo foglio contiene una parte del testo conservato in M 7981/II/R/1, dal che deriva che

quanto qui tradotto è utile per riempire, seppur solo parzialmente, la lacuna fra M 7980/II/V/11 e il frammento appena citato. Cfr. Sundermann, *loc. cit.* e Hutter, *Šābuhragān*, p. 25.

[71] I paragrafi seguenti descrivono lo scorrere dell'anno e delle stagioni come parte del processo di redenzione e sono stati tradotti anche da H.S. Nyberg, *Texte zum mazdayasnischen Kalender*, Uppsala 1934, pp. 54-7 e 76-9. Henning ha mostrato che la prima redazione del testo risale agli anni compresi fra il 235 e il 238 d.C., durante il regno di Ardašīr, quindi all'inizio della predicazione di Manī. Alcune incoerenze si spiegano con il rimaneggiamento subito dal testo tra il 590 e il 600 d.C. Cfr. Andreas – Henning, *Manichaica*, I, p. 189 nt. 1; Henning, *Henochbuch*, pp. 32-3 e Boyce, *Reader*, pp. 67-8.

[72] I Manichei concepivano le «soglie» (*āstanāg*) come sei fasce ognuna di 7° 53' che dividono il cielo partendo dall'arco più alto del Sole per giungere a quello più basso. Ogni mese di trenta giorni il Sole supera una soglia, e ogni soglia viene varcata dal Sole due volte nell'anno, una nel percorso dall'arco maggiore al minore, una in quello dal minore al maggiore. Cfr. Andreas – Henning, *Manichaica*, I, p. 188 nt. 3 e Boyce, *Reader*, p. 68.

[73] Questa frase rispecchia la situazione al momento del rimaneggiamento subito dal testo alla fine del VI secolo. In quel periodo il mese di Ābān cadeva a gennaio/febbraio, come ha mostrato Henning, *Henochbuch*, p. 33.

[74] Sui termini impiegati in questo testo per indicare le diverse suddivisioni del tempo, ved. Henning, *Henochbuch*, p. 33 nt. 4. In particolare colpisce l'uso, a poche righe di distanza, del termine *tcvybrg* «ora doppia», di origine babilonese, e di *zm'n* «ora».

[75] Lett. «(è) esistito». Una possibile soluzione, proposta da Hutter, *Šābuhragān*, pp. 72-3, è di considerare *phryst* un infinito impiegato come sostantivo, con il significato di «das Verweilen, Aufenthalt».

[76] La traduzione è incerta, ved. anche Andreas – Henning, *Manichaica*, I, pp. 188-9; Nyberg, *Texte zum mazdayasnischen Kalender*, cit., p. 55; Boyce, *Reader*, p. 69; Hutter, *Šābuhragān*, pp. 65 e 72-3.

[77] Traduce *drwxš*, termine che indica, come nei testi zoroastriani, una categoria di demoni di sesso femminile.

[78] Ved. la nota 68 a p. 353.

[79] Sulle diverse possibili traduzioni di questa frase ved. da ultimo Hutter, *Šābuhragān*, pp. 73-4.

[80] Unità di tempo di dieci secondi.

[81] Anche questa parte è riconducibile alla revisione che il testo subì nel VI secolo.

[82] Nello Zoroastrismo e, più in generale nel mondo iranico, Rapithwin è il genio del mezzogiorno.

[83] Prima dell'inizio della lotta fra Luce e Tenebre il Sole era fisso al mezzogiorno ed era sempre estate, cfr. Hutter, *Šābuhragān*, p. 66 nt. 52.

[84] Corrispondono ai cinque giorni dedicati alle *Gāthā* del calendario zoroastriano. Cfr. Henning, *Henochbuch*, pp. 34-5 e Boyce, *Reader*, p. 70.

[85] Il «non-Iran», termine che si applica alle regioni non iraniche confinanti con l'Iran, ma che in questo caso si riferisce in particolare alla Babilonia del cui anno lunare si discute qui, seppure con alcune incongruenze ben sottolineate da Henning, *Henochbuch*, pp. 34-5 e Andreas – Henning, *Manichaica*, I, p. 191 nt. 2.

[86] Su *urzn* «decolorazione», cfr. Nyberg, *Texte zum mazdayasnischen Kalender*, cit., p. 80 e Durkin-Meisterernst, *Dictionary*, p. 346 «fading witherings».

[87] S'intenda «giorni intercalari dell'*Anērān*».

[88] Un dio redentore, il Terzo Inviato oppure Gesù Splendore, cfr. Klimkeit, *Gnosis*, p. 238.

[89] La «sua famiglia», *xwyyš n'p*, è riferito all'insieme del Mondo della Luce, cui appartengono le particelle di luce liberate dalla prigionia nella materia.

[90] Āz, la «Concupiscenza», personificazione della Materia.

[91] Si tratta del titolo del successivo capitolo, di cui non rimane null'altro, ed è scritto in rosso nel frammento manoscritto.

[92] Scritto in rosso, è evidentemente il titolo del capitolo.

[93] Traduce *ny'm*, «copertura», «fodero» sul quale ved., da ultimi, Cereti – MacKenzie, «Except by Battle» cit., pp. 33 e 51.

[94] Cfr. Andreas – Henning, *Manichaica*, I, p. 193.

[95] Così accettando la correzione proposta da Andreas – Henning, *Manichaica*, I, p. 195 nt. 2 che suggeriscono di sostituire *z'y'nd* con *z'd hynd*.

[96] Gli arcidemoni.

[97] Āz.

[98] Intesa come mancanza di purezza, cfr. Hutter, *Šābuhragān*, pp. 100-1.

[99] Cfr. Hutter, *Šābuhragān*, p. 101.

[100] Così nonostante il suggerimento di Hutter, *Šābuhragān*, p. 101, che propone «Religionsfeindschaft».

[101] Traduce *ebtorgyyh*. Cfr. Hutter, *Šābuhragān*, p. 102. W. Sundermann, *Eščë odin fragment iz "Knigi gigantov" Mani*, «Vestnik drevnej istorii» III 1989, p. 78 nt. 78 [russo con riassunto inglese], propone «ruberia», laddove solo pochi anni prima aveva lasciato in dubbio il significato di questo termine; cfr. Sundermann, «Manis Gigantenbuch», p. 504 e nt. 69.

[102] Significato dubbio, così seguendo Boyce, *Word-List*, p. 32 *s. u.* «cybg» e Durkin-Meisterernst, *Dictionary*, p. 131, ma ved. anche Hutter, *Šābuhragān*, pp. 101-2.

[103] Hutter, *Šābuhragān*, p. 101, mette in dubbio che *'prgyy* abbia il significato adottato nel testo, sottolineando come il sinonimo *'pryy* «ladrocinio», costruito sulla stessa radice, compaia poco sopra.

[104] Āz.

[105] Il Terzo Inviato.

[106] Hutter, *Šābuhragān*, p. 103 suggerisce di rendere *nwnyšn* con «inizio», traducendo «den Ursprung und die Verbundenheit mit den Mazan und Āsrēštār». Sull'importanza dei lacci cosmici nel Manicheismo e, più in generale, nel mondo iranico, ved. Panaino, *Tessere il cielo*.

[107] I due Āsrēštār.

[108] Ved. sopra la nota 102.

[109] La Vergine delle Luci.

[110] La «Lussuria».

[111] *Farrahānsrigar*.

[112] Si tratta probabilmente di Āz stessa, cfr. Hutter, *Šābuhragān*, p. 96 nt. 31.

[113] Una possibile traduzione alternativa è: «Che li protegga e non permetta a nessuno di condurli via da noi – questo perché quei Mazan ed Āsrēštār temono e paventano gli dèi – che nessuno piombi su di noi e ci colpisca oppure ci leghi, chè quei due rampolli sono forgiati e formati sulla forma e la figura degli dèi».

[114] Riferimento ai cinque figli dell'Uomo Primordiale.

[115] Per la correzione di *xwšyy* «bellezza» in *xwš(bw)yy* «profumo», suggerita da W. Sundermann, e che consente di ricostruire una pentade coerente con la suddivisione degli elementi presenti nell'anima, ved. Hutter, *Šābuhragān*, pp. 112-3.

[116] Cfr. Hutter, *Šābuhragān*, pp. 113-4.

[117] Lett. «giungerà alla misura».

[118] Il demone Lussuria.

[119] Lett. «le creature».

[120] S'intenda: «non accetterà la rivelazione che conduce alla gnosi».

[121] Probabile riferimento agli Arconti demoniaci, alleati delle componenti oscure dell'uomo, ma che lo condurranno alla distruzione. Cfr. Boyce, *Reader*, p. 75.

[122] Su questi passi, importanti perché descrivono l'azione di Āz nella creazione dell'uomo, ved. Hutter, *Šābuhragān*, pp. 114-5.

[123] S'intenda «dall'acqua e dalle piante».

Lo «Šābuhragān»

[1] Per comodità di consultazione si seguono le suddivisioni dell'edizione di riferimento, per la corrispondenza fra queste e i frammenti manoscritti, ved. MacKenzie, *Šābuhragān*, I, p. 503.

[2] A parlare sono i falsi profeti che appariranno alla fine dei tempi. Cfr. Boyce, *Reader*, p. 77.

[3] Su *pyysgr* «agente» e sulle integrazioni al testo, ved. MacKenzie, *Šābuhragān*, I, p. 505.

[4] S'intenda: «dei falsi profeti».

[5] Su *dyntr* «devoto manicheo», «religioso», ved. MacKenzie, *Šābuhragān*, I, p. 522.

[6] L'identità del dio Khradešahr, il dio «del mondo della saggezza» è controversa. Sebbene sia normalmente identificato con Gesù Splendore, in questo passo gli vengono assegnati compiti tipici di due diverse divinità; infatti, mentre l'illuminazione dell'Uomo Primordiale è opera di Gesù, la trasmissione della gnosi attraverso i profeti agli uomini nelle diverse epoche è compito del Grande Nous, cfr. Boyce, *Reader*, p. 77.

[7] Rispettivamente Mānbed (Atlas), Wisbed (Adamas), Zandbed (Gloriosus Rex), Dahibed (Splenditenens), Pāhragbed (Rex Honoris), termini adottati dai Manichei, ma presenti già nell'*Avesta* zoroastriana, sebbene in altro contesto, cfr. MacKenzie, *Šābuhragān*, I, pp. 522-3 e W. Sundermann, «The five sons of the Manichaean god Mithra», in U. Bianchi (ed.), *Mysteria Mithrae*, Roma 1979, pp. 777-87.

[8] Il «Tormentatore dei Demoni» *dyw'n nyxrwst'r* deve essere identificato con il dio «Appello»; ved. MacKenzie, *Šābuhragān*, I, p. 523 e Sundermann, «The five sons» cit., p. 780.

[9] Nelle omelie manichee i sovrani degli ultimi giorni sono annoverati fra i partigiani del male, cfr. Boyce, *Reader*, p. 77.

[10] Qui il riferimento è certamente alle due categorie della comunità manichea, gli Eletti e gli Uditori, cfr. Sundermann riportato da MacKenzie, *Šābuhragān*, I, p. 524.

[11] Su *drw'hyz* (< **druva-ahaiza-*) composto possessivo «di intera/sana resurrezione», cfr. MacKenzie, *Šābuhragān*, I, p. 525.

[12] Su questa integrazione proposta da Sundermann, ved. MacKenzie, *Šābuhragān*, I, p. 525.

[13] Ved. sopra la nota 10.

[14] Il «Padre della Grandezza».

[15] Gli Uditori.

[16] Concupiscenza e Lussuria.

[17] Il significato è dubbio, cfr. MacKenzie, *Šābuhragān*, I, p. 525.

[18] MacKenzie, *Šābuhragān*, I, p. 525 propone di derivare *tnʾyy* da un antico composto a rezione verbale **tanu-čaya-* «che sceglie il corpo».

[19] Si tratta di un altro composto a rezione verbale (*gyhšʾr* < **gaitahamšāra-*) «che ammassa le proprietà, i beni», cfr. MacKenzie, *Šābuhragān*, I, pp. 525-6.

[20] Su *dhmyʾn* (< **dahma-dāna-*) «cimitero», ved. MacKenzie, *Šābuhragān*, I, pp. 527-8.

[21] Su *hʾyʾn*, «luogo di riposo», ved. W.B. Henning, *A farewell to the Khagan of the Aq-Aqatārān*, «BSOAS» XIV 1952, pp. 516-7, dove tra l'altro traduce *Šābuhragān*, ll. 149-53.

[22] Su *ʾbnʾm-* ved. MacKenzie, *Šābuhragān*, I, p. 528.

[23] *Dd ʾwd drxt* è un'endiadi usata per indicare in generale la fauna e la flora, tuttavia, come ben segnala MacKenzie, *Šābuhragān*, I, p. 528, il termine *drxt* «albero» sembra essere fuori posto in questo elenco delle cinque specie animali nocive sulle quali ved. la nota 48 a p. 352.

[24] Rispettivamente Atlas e Gloriosus Rex.

[25] Il Nuovo Eone.

[26] Il Grande Architetto.

[27] L'Uomo Primordiale.

[28] Su *nyyʾm* «fodero» e quindi «manto», ved. la nota 93 a p. 355.

[29] Qui *nyyʾm* designa la Grande Muraglia, evidentemente cilindrica, che serve a proteggere le quattro terre inferiori da ulteriori aggressioni dal Regno delle Tenebre, cfr. MacKenzie, *Šābuhragān*, I, p. 529.

[30] Su *wyn'ryšn* «struttura», ved. MacKenzie, *Šābuhragān*, I, p. 530 che, con riferimento alla struttura delle otto terre, la definisce come «a general term for the whole complicated 'arrangement' holding the structure together», preferendo però nel testo (p. 513) la traduzione «fastening», e Hutter, *Šābuhragān*, p. 133.

[31] Su queste divinità ved. le note 7 e 8 a p. 357.

[32] Gli Elementi, *(ʾ)mhrspnd'n*.

[33] Traduce *druxš*, che nel lessico religioso zoroastriano, così come in quello manicheo, designa una categoria di demoni di sesso femminile.

[34] Integrazione suggerita da Hutter, *Šābuhragān*, p. 121 nt. 18.

[35] La Colonna di Luce, cfr. Sundermann, *Namen*, p. 102.

[36] Su *ʾstʾng*, *rʾstwʾn* e *wcyhrg*, ved. Andreas – Henning, *Manichaica*, I, p. 178 nt. 1, e la nota 72 a p. 354.

[37] Demoni della furia.

[38] Questo numero ricorre anche nel *Fihrist* di al-Nadīm. Henning, riportato da Boyce, *Reader*, p. 80, suggerisce che si tratti di un errore per 1462, gli anni che costituiscono un ciclo completo nel calendario egizio antico.

[39] Dubbio, su *prdwz* ved. MacKenzie, *Šābuhragān*, I, p. 531.

[40] Su *'wrzw'g pyys* ved. MacKenzie, *Šābuhragān*, I, p. 532.

[41] Da qui e sino a «piacevoli» (l. 419) abbiamo la possibilità di comparare il testo parallelo conservato nei frammenti M 805n/R e M 2070/R + M 270b/R pubblicati da Sundermann, *Mitteliranische*, p. 96.

[42] Si tratta forse di un riferimento all'azione di liberazione delle particelle di luce compiuta dagli eletti.

[43] Cfr. MacKenzie, *Šābuhragān*, I, p. 533: water-wheel.

[44] Nel manoscritto si legge solo [...]*šmyḫ* per il quale si possono ipotizzare le due letture *huwēšmyḫ* «benevolenza» o *duwēšmyḫ* «invidia», «malocchio», cfr. MacKenzie, *Šābuhragān*, II, p. 292.

[45] Su di essi ved. MacKenzie, *Šābuhragān*, II, pp. 298-301.

[46] Su *'wxšw'r* «animato» ved. MacKenzie, *Šābuhragān*, II, p. 296.

[47] Su *dydk'mg* «desideroso (del bene) dell'altro», la cui forma suggerisce una composizione tarda, cfr. MacKenzie, *Šābuhragān*, II, p. 298.

Altri testi cosmogonici

[1] Come nel caso dello *Šābuhragān*, per comodità del lettore si è preferito conservare le suddivisioni del testo dell'edizione di riferimento, con l'unica differenza che si è sostituito il tedesco S(eite) con P(agina). Per la corrispondenza con i manoscritti ved. Sundermann, *Parabeltexte*, nei paragrafi di presentazione ai singoli testi.

[2] Possibile riferimento al demone femminile Az.

[3] Possibile riferimento alla Luce mischiata all'Oscurità.

[4] Il termine *frašegird* (av. *frašō.k>roti-*) è utilizzato abitualmente dagli Zoroastriani per designare il «rinnovamento» che mette termine alla mescolanza (*gumēzišn*) caratteristica del mondo in cui viviamo. Nei testi manichei di area iranica viene usato per definire lo stesso concetto, cfr. vol. I, p. XLII.

[5] Traduce il termine *nasā*, anch'esso di origine zoroastriana, il cui significato fondamentale è «salma», «carogna», ma che viene impiegato per designare tutta la materia morta e quindi considerata impura. Nei testi manichei iranici occidentali è il termine comune per «corpo». In questo contesto il riferimento è al mondo materiale nel suo insieme.

[6] Sui termini *duwxund* «ingannevole» e *duwxundyy* «inganno», il cui significato è dibattuto, ved. Sundermann, *Parabeltexte*, p. 122.

[7] Nei testi manichei di Turfan *(a)mahraspandān* viene impiegato

per indicare i cinque Elementi luminosi (etere, vento, luce, acqua, fuoco) che, figli dell'Uomo Primordiale, ne compongono l'armatura. Lo stesso termine poteva essere impiegato per gli Eletti, con evidente riferimento alla loro appartenenza al mondo della luce. Anche qui siamo in presenza di un prestito tratto dal lessico religioso zoroastriano, dove Amahraspand designa uno dei Benefici Immortali, emanazioni di Ahura Mazdā.

[8] Si tratta dei cinque rampolli del Re delle Tenebre (fumo, vento distruttore, tenebre, acqua melmosa, fuoco devastatore) che, speculari a essi, imprigionarono gli Elementi di luce.

[9] Traduce *bārist* «altezza, altissimo», comunemente impiegato per indicare il Paradiso.

[10] Cfr. il passo parallelo in M 7980/II/R, dal quale emerge che il Terzo Inviato guida la Luce liberata al Paradiso delle Luci. Cfr. testo I.2,3 a p. 22, Andreas – Henning, *Manichaica*, I, p. 187, Hutter, *Šābuhragān*, pp. 57-8.

[11] Sundermann, *Parabeltexte*, p. 16 preferisce tradurre «errichtete und bildete».

[12] Questi ultimi due termini traducono *mazan* e *appar*, utilizzati anche per designare differenti categorie di demoni. Qui, tuttavia, debbono essere considerati aggettivi. Ved. Sundermann, *Parabeltexte*, p. 16 con ulteriore bibliografia.

[13] Su *ptryst*, qui tradotto con «sporca», ved. Henning, *Beichtbuch*, p. 69.

[14] Soggetto di questa e della precedente frase è probabilmente l'uomo duro menzionato all'inizio del frammento. A essere costretti nelle profondità sono i demoni.

[15] O anche «tendini», ved. Henning, *Giants*, p. 63 nt. 1, MacKenzie, *Dictionary*, p. 66.

[16] Sebbene comunemente *nxwryg* «primogenito» sia riferito a Gesù, qui può designare solo Ohrmezd l'«Uomo Primordiale», cfr. Sundermann, *Parabeltexte*, p. 17 nt. 19.

[17] Così seguendo il suggerimento di W. Sundermann di aggiungere *'y nxwstyn* «primevo» o comunque qualcosa che renda la locuzione siriaca *nāšā qadmāyā*; cfr. Sundermann, *Parabeltexte*, p. 17 nt. 21.

[18] Traduce mp. *šhry'r*, epiteto abituale del Terzo Inviato.

[19] Singolare in medio-persiano.

[20] Probabile riferimento al Terzo Inviato.

[21] Medio-persiano e partico *manōhmēd*.

[22] In altri contesti *n'p zyndg* designa la comunità manichea.

[23] Sulla loro disposizione ved. Sundermann, *Parabeltexte*, p. 21.

[24] Su *twrw* «cane giovane» ved. Sundermann, *Parabeltexte*, p. 135.

[25] Sundermann, *Parabeltexte*, p. 22 e nt. 32 preferisce tradurre

«*Wohlgeschmack», pur citando la possibilità di una traduzione «Schönheit». La prima traduzione si basa sul partico *wxšn* citato da Henning, *List*, p. 89, la seconda su un suggerimento dello stesso Henning riportato da Boyce, *Catalogue*, p. 132. Ved. anche la nota 35 a p. 351.

[26] Traduce *nyršmyšn*, attestato solo per indicare le quattro terre inferiori.

[27] Cfr. Sundermann, *Parabeltexte*, p. 22 nt. 33.

[28] Sundermann (*Parabeltexte*, p. 23 nt. 34) suggerisce a ragione di inserire *'c wysp'n 'sm'n'n 'y*, ottenendo così la frase «da tutti i duri cieli», che permetterebbe di dare un senso compiuto al nostro frammento, nel quale verrebbero rappresentate tutte le varie regioni del cosmo, dalle più alte alle più basse.

[29] Mp. *chr 'yg grdn'g*, la «ruota che gira», gr. ζωδιακὸς κύκλος, cfr. Henning, *List*, p. 82.

[30] Non è chiaro chi siano i *hwrdmnhmydn* «portatori del *Nous*» che portano frutto in tutte le regioni del cosmo. Sundermann (*Parabeltexte*, p. 23) suggerisce di identificarli con i profeti e con gli Eletti manichei.

[31] Traduce *wzrgyy*, epiteto che viene comunemente usato per varie divinità manichee.

[32] Su *phykyst* ved. Sundermann, *Parabeltexte*, p. 131.

[33] Si tratta di un aspetto particolare della dottrina manichea che non trova conferma in altri testi, dove si afferma solo che gli astri sono di natura commista; ved. Sundermann, *Parabeltexte*, p. 26 nt. 43.

[34] Probabile riferimento al Terzo Inviato.

[35] Su *wmyhg* ved. Sundermann, *Parabeltexte*, p. 136.

[36] Oppure «tendini», ved. la nota 15 a p. 360.

[37] Il corpo umano è più comunemente descritto come una pentade demoniaca, tuttavia si conoscono altri testi nei quali viene proposta un'eptade; cfr. Sundermann, *Parabeltexte*, p. 27 nt. 52.

[38] La demonessa Āz.

[39] Riferimento alle dodici porte che si trovano in ogni cielo, cfr. Sundermann, «Cosmogony», p. 311.

[40] Come suggerito da Sundermann stesso, i frammenti M 1020 e M 1022 che egli traduce come testo 1.10 potrebbero essere inseriti qui. Il passo più importante è il seguente: [/V/II/1/] «di giorno in giorno, di mese in mese, di anno in anno iniziò a divenire più grande e il nostro volto crebbe ...»; Sundermann, *Parabeltexte*, pp. 34-5.

[41] Forse il frammento S2 pubblicato da C. Salemann, *Manichaica I*, «Isvestija Imperatorskj Akademii nauk (Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de St. Pétersbourg)» sér. VI, XIV 1907, pp. 175-7, appartiene a questo testo; cfr. Sundermann, *Parabeltexte*, pp. 12-3.

[42] Āz.

[43] La felicità di Āz e dei demoni per la creazione del primo uomo è narrata in due passi paralleli, pur se differenti fra loro, ved. M 7983/I/V/I e M 7983/II/R/I, qui tradotti in I.2,5 a p. 28 e in I.2,6 a p. 29.

[44] In altri testi *'bd'g* è attestato come un attributo dei Giganti o, come probabilmente accade qui, come definizione di una classe di demoni. Cfr. Sundermann, *Parabeltexte*, p. 31 nt. 69.

[45] Il soggetto è forse Āz, l'oggetto del desiderio è l'anima prigioniera del corpo.

[46] Qui si narra parte del mito che descrive la nascita del genere umano dalla coppia di demoni Ašaqlōn e Namrā'ēl, incarnazioni di Āz. Per ulteriori riferimenti ved. Sundermann, *Parabeltexte*, p. 32 nt. 77 e vol. I, p. XLVIII sg.

[47] L'uso irregolare di *c'wn* è già stato notato da Sundermann, *Parabeltexte*, p. 32 nt. 79.

[48] Si tratta dell'intestazione della colonna.

[49] Cfr. Sundermann, *Parabeltexte*, p. 38 nt. 1.

[50] Di significato dubbio. Su *'šqpyšn* ved. Sundermann, *Parabeltexte*, p. 38 nt. 2.

[51] Su *m'zmn* ved. Sundermann, *Parabeltexte*, p. 38 nt. 3. Il riferimento al termine partico *qšwdg* che, almeno in alcuni contesti, sembra riferirsi al microcosmo, è stato in seguito abbandonato da Sundermann, *Traité und Sermon*, pp. 232-3. Cfr. anche le note 16 a p. 350 e 87 a p. 365. A seconda dell'interpretazione che si dà delle successive righe potrebbe designare sia la grande terra oscura sulla quale si fondano tutte le altre, sia una delle terre immediatamente sovrastanti i depositi, come sembra avvenga nel frammento M 99/V/4-5, dove questo termine si riferisce alla sesta terra; su di esso ved. da ultimo Hutter, *Šāhubragān*, pp. 15-6 (ved. testo I.1 a p. 17). Il contesto di M 100 sembra invece riferito, a differenza di M 99 alla quinta terra. Ved. ora anche Durkin-Meisterernst, *Dictionary*, p. 227 dove l'autore identifica Māzman con un aggettivo riferito alla sesta terra. Nella sua edizione del *Gyān twifrās* partico, Sundermann traduce il termine con «Unterwelt» (cfr. Sundermann, *Sermon von der Seele*, p. 131).

[52] Si potrebbe anche tradurre «tutte le terre, gli archi, le volte e i depositi» identificando, dunque, *m'zmn* con la grande Terra Oscura.

[53] Lett. «edificio, costruzione».

[54] Lett. «carico da spalla per carico da spalla, carico da braccio per carico da braccio».

[55] Si tratta di una categoria di arcidemoni presenti anche nello Zoroastrismo.

[56] Piccante, dolce, amaro, salato e acido sono i sapori che, secondo Böhlig – Polotsky, pp. 33-4, caratterizzano rispettivamente i so-

vrani dei mondi oscuri del vento, dell'acqua, dell'oscurità, del fumo e del fuoco, e i loro relativi arconti.

[57] Traduce *pd 'm'h h'š (hw)(m)yhr*, lett. «sii con noi (legato) da un buon contratto». La ricostruzione di Sundermann si fonda sull'occorrenza dello stesso termine nel passo partico M 284 /V/I/7-11/ *n'w'z rwšn qyrhkr hw 'ḫ pt mn hwmyhr 'wṭ hwzyn'yy n'm wxš yzd mry m'ny* «Luminoso e benefico timoniere, rispetta il contratto con me e abbimi in buona custodia, dio dal dolce nome, Mār Mānī», cfr. Sundermann, *Parabeltexte*, p. 44 nt. 8.

[58] I dodici segni zodiacali e i sette pianeti sono considerati demoniaci dai Manichei. A differenza di altre tradizioni dell'antichità, il numero sette non era raggiunto aggiungendo ai cinque pianeti conosciuti Luna e Sole, benefici nella dottrina manichea, bensì due 'Ανα-βιβάζοντες, i nodi lunari; ved. Panaino, *Tessere il cielo*, pp. 101-2, che assume una posizione problematica. Si confronti inoltre M 98 I/R/1-2 (testo I.1). Questa dottrina è illustrata nei *Kephalaia* copti. Cfr. Sundermann, *Parabeltexte*, p. 45 nt. 13 e Boyce, *Reader*, p. 60 nt. 1.

[59] Secondo gli altri testi manichei i cieli sono creati dalla pelle degli arconti demoniaci e le terre dai loro corpi o dalla loro carne. L'unica eccezione è rappresentata da Efrem, autore siriaco del IV secolo, che sostiene che l'uomo primordiale fece la Terra con gli escrementi dei demoni (Jackson, *Researches*, pp. 317-9). Il significato di *drušg* non è chiaro. Sundermann, *Parabeltexte*, p. 45 e p. 46 nt. 15, propone «Abgetrenntes», con riferimento alla carne mutilata dei demoni.

[60] Rende *srwš'yy* / *šrōšāyīh* su cui ved. W.B. Henning, «Mitteliranisch», in B. Spuler *et alii* (edd.), *Handbuch der Orientalistik*, I 4. *Iranistik*, 1. *Linguistik*, Leiden-Köln 1958, p. 100 nt. 1.

[61] Si tratta rispettivamente del mondo creato dal Grande Architetto dove le particelle di luce liberate dalla mescolanza dimoreranno sino agli ultimi giorni, dello zodiaco e delle ruote dell'acqua, dell'aria e del fuoco che trasportano la luce liberata al Nuovo Eone, ved. vol. I, pp. XLVII-XLVIII.

[62] Sull'idioma *abāz waštan ō* cfr. MacKenzie, *Dictionary*, p. 2. Sundermann, *Parabeltexte*, p. 48, traduce piuttosto: «Darauf wandte sich das *Gemisch zurück. Auf das Trockene und das Feuchte regnete es».

[63] Cioè: «la sua propria natura». Quest'interpretazione segue Sundermann, *Parabeltexte*, p. 48 e nt. 22. Per una soluzione diversa ved. Andreas – Henning, *Manichaica*, I, p. 180 nt. 5, dove si traduce: «fand darin sein eigenes Ich» con la delucidazione «er gestaltete sich zu einem Wesen».

[64] Quella del leone in trappola è un'immagine comunemente im-

piegata dai Manichei come testimoniato da rappresentazioni parallele che si trovano sia negli *Acta Archelai* attribuiti a Egemonio, sia nel *Panarion* di Epifanio, cfr. Baur, pp. 57-9.

[65] Traduce *srbwg* che potrebbe essere correlato al sir. *srbwg*, attestato nell'*Inno della Perla* e a sua volta reso dal gr. λαβύρινθος. Cfr. Henning, *Murder*, p. 139 nt. 6 e Henning riportato da I. Gershevitch, *A Parthian Title in the Hymn of the Soul*, «JRAS» 1954, p. 24 nt. 1; Sundermann, *Parabeltexte*, p. 133.

[66] Oppure: «reclamano».

[67] Per *rwdyg* «budella» si confronti pahl. *rōdīg* (rwtyk'), pers. *rude*. Le integrazioni proposte dall'editore si fondano su un passaggio parallelo nel *Trattato* cinese, cfr. Sundermann, *Parabeltexte*, p. 53 nt. 5.

[68] La traduzione è ipotetica, soprattutto perché il significato del verbo *dr'w-* rimane incerto. Sundermann, *Parabeltexte*, p. 53, traduce «und dem Dolch die Hunde überlistet (?)».

[69] Su *gr'b*[...], ved. Andreas – Henning, *Manichaica*, III, p. 904 *s. v.* «p'dgr'w».

[70] Sundermann, *Parabeltexte*, p. 53, traduce piuttosto: «und er packte (?) die Finsterniserde».

[71] Riferimenti alla Madre dei Viventi e al Padre della Grandezza.

[72] Traduce *dyb drwdg'n* «lettera di salvezza». Cfr. Böhlig – Polotsky, p. 182, ll. 2-9 dove l'Appello è paragonato a una «lettera di saluti e pace».

[73] Un testo sinottico di quest'opera, ottenuto integrando la versione partica con quella sogdiana, è stato pubblicato nel 1992 da Sundermann, *Sermon*.

[74] Per una dettagliata descrizione di questi codici ved. Sundermann, *Sermon*, pp. 29-30.

[75] Lett. «scelto», «Eletto».

[76] Sia la Gloria della Religione (*dyn frh*) che il *Nous* luminoso (*nwwhmyd rwšn*) indicano il *Nous* nella sua funzione di promotore della gnosi nella Chiesa e sono quindi identici con lo Spirito Santo; cfr. Sundermann, *Parabeltexte*, p. 55 nt. 1. Qui si tratta di un ampliamento della Trinità cristiana secondo il modello manicheo delle pentadi sul quale ved. nel dettaglio Sundermann, *Sermon*, p. 78.

[77] Per questa metafora, diffusa in varie tradizioni linguistiche centrasiatiche, cfr. il testo IV.2 a p. 59. La ricostruzione proposta da Sundermann richiede che qui non si descriva l'ascensione dell'Uomo Primordiale al Paradiso delle Luci, ma che si tratti di una prima risalita verso il luogo dove sarà poi creato il mondo. Solo così si può spiegare la compresenza dei cinque Elementi luminosi (etere, vento, luce, fuoco e acqua) e dei cinque mondi oscuri (fumo, fuoco, vento, acqua e oscurità), cfr. Sundermann, *Sermon*, p. 79.

[78] Lo zodiaco.

[79] Il Sole e la Luna.

[80] Secondo Sundermann, *Parabeltexte*, p. 56 nt. 3, in questa posizione all'interno del testo le tre vesti debbono essere identificate con le tre ruote del vento, del fuoco e dell'acqua che circondano la terra. Ved. anche Sundermann, «Cosmogony», pp. 314-5.

[81] Le tre fosse e le quattro mura della sesta Terra. Il traduttore cinese del *Trattato* rende le tre fosse con le tre calamità, probabilmente influenzato dalla tradizione letteraria buddista.

[82] Qui probabilmente *myrw kwp /mēru-kōf/*. Sul nome del monte Sumeru nella tradizione partica e più in generale sull'intera serie di creazioni qui menzionate, ved. Sundermann, *Sermon*, pp. 79-80.

[83] Su queste divinità manichee ved. Sundermann, *Sermon*, pp. 80-1.

[84] Per questa traduzione del pt. *"dyšg* ved. Sundermann, *Sermon*, p. 81.

[85] Così seguendo Sundermann, *Sermon*, pp. 63 e 82, che deriva l'astratto *hwydgyft* da *hw + ytk* «forma, apparenza» < √yam piuttosto che da *hw-ytk* «fortuna, omen» < √yat. Ved. anche D.N. MacKenzie, «Two Sogdian Hwydgm'n Fragments», in *Papers in honour of Professor Mary Boyce* (AcIr 25), Leiden 1985, p. 422 nt. 2.

[86] Si tratta della coppia di arconti demoniaci Ašaqlōn e Namrā'ēl che, divorati tutti gli altri demoni per appropriarsi della Luce in essi contenuta, danno vita alla prima coppia umana unendosi carnalmente, cfr. Sundermann, *Sermon*, p. 82. Sul nome *Pēsūs* ved. inoltre M. Boyce, *Sadwēs and Pēsūs*, «BSOAS» XIII 1951, pp. 910-1.

[87] Per *qšwdg* «piccolo», ved. Sundermann, *Traité und Sermon*, p. 233 nt. 11 e *Mitteliranische*, p. 163. In precedenza lo stesso autore aveva identificato il mondo *qšwdg* con la quinta Terra, chiamata in medio-persiano *m'zmn*, cfr. Sundermann, *Parabeltexte*, p. 57 nt. 5 e la nota 51 a p. 362. Il termine «microcosmo» non si adatta a tutte le occorrenze; in particolare il frammento partico M 2309 fornisce una descrizione del mondo *qšwdg*, che sembra piuttosto adattarsi alla quinta Terra: «[/V/1/] ... quando egli ordinò il mondo *qšwdg*, fondamenta della Terra e del cielo, e in esso divise quattro contrade e in quelle quattro (contrade) ... e dieci (cieli) ... [/R/1/] dodicesimo: dolore e ... e quando nacquero queste due creature distruttive, Adamo ed Eva, esseri umani ...». Cfr. Sundermann, *Parabeltexte*, pp. 75-6 e Andreas – Henning, *Manichaica*, I, p. 191 nt. 2 e, per *wyg'ng* «distruttivo», III, p. 908.

[88] Così seguendo la ricostruzione di Sundermann, *Sermon*, p. 63.

[89] Lett. «luogo secco e luogo umido», cfr. Sundermann, *Sermon*, p. 83.

[90] Lett. «il (periodo) caldo e (quello) freddo», cfr. Sundermann, *Sermon*, p. 83.

[91] Sundermann (*Parabeltexte*, p. 62) ricostruisce (')[y](g), in questo caso l'intestazione sarebbe in medio-persiano, benché il testo sia partico.

[92] Sui cinque Antri degli elementi oscuri, che corrispondono alle cinque parti del mondo delle Tenebre, ved. Jackson, *Researches*, pp. 48-9.

[93] L'iranico *'uš* «coscienza» va identificato, in quanto una delle cinque parti dell'anima, con la *Prudentia*, Φρόνησις.

[94] Si tratta di un riferimento alle particelle di luce appartenute ai cinque elementi luminosi e liberate dalla materia.

[95] Sui cinque Inviati della Luce che radunano le anime, ved. già Walschmidt – Lentz, *Dogmatik*, pp. 492-4, e il frammento M 174 citato nella stessa opera a p. 555. Ved. inoltre Jackson, *Researches*, p. 150. Si confronti, infine, il testo M 98.

[96] Šaklon con Murdiyānag.

[97] Le ll. 1404-12 (/R/I/2-10/) sono state tradotte da Henning, *Beichtbuch*, p. 101.

[98] Traduce *pryg'n m'yg'n*, lett. «streghe femmine».

[99] Cong. terza persona sing. oppure seconda persona pl. «siate».

[100] K. Hoffmann, «Mārtānda und Gayōmart», in *German Scholars on India. Contributions to Indian Studies*, II, Bombay 1976, pp. 100-17, ristampato in S. Glauch – R. Plath – S. Ziegler (edd.), *Aufsätze zur Indoiranistik*, Wiesbaden 1992, pp. 715-32.

[101] Questa resa del termine *m'r'spnd'n* presuppone la convinzione che la religione di cui si parla sia quella mazdea. Sundermann (*Parabeltexte*, pp. 79-80) più prudentemente traduce «Elemente», pur lasciando aperta la possibilità qui adottata.

[102] A mia conoscenza questa occorrenza è un *hapax* nell'intera letteratura manichea. Benché la grafia suggerisca l'identificazione con la bevanda sacra zoroastriana e la divinità in cui si è impersonificata, pahl. *Hōm*, av. *Haoma-*, va segnalato che né la narrazione di Plutarco, né i testi mazdei, contengono alcun elemento che autorizzi questa interpretazione. Henning, riportato da Sundermann, *Parabeltexte*, p. 79, suggerisce che si riferisca a una qualche parte dell'uovo, forse l'albume.

[103] La terra.

Parte Seconda
TESTI MEDIO-IRANICI II

Il «Libro dei Giganti» di Mani

[1] Reeves, *Jewish Lore*, p. 161 nt. 395; ved. anche Wilkens, *Gigantenbuch*, p. 146.

[2] Il testo medio-persiano presente nel manoscritto M 299a, pubblicato da Henning, *Henochbuch*, pp. 27-8, contiene una successione di profeti attraverso cui lo Spirito Santo, o Parola Santa (*w'xš ywjdbr*) parlò di epoca in epoca. È impossibile stabilire se anche questo testo appartenga al *Libro dei Giganti*, ved. Skjærvø, *Iranian Epic*, p. 192.

[3] Ved. Sundermann, *Parabeltexte*, p. 76.

[4] L'espressione medio-persiana *wrs brhm* «forma dei capelli» potrebbe anche essere interpretata come «acconciatura», in riferimento alla bellezza delle donne, ved. Reeves, *Jewish Lore*, p. 137 nt. 95.

[5] Ved. Wilkens, *Gigantenbuch*, p. 149.

[6] Ved. *1 Enoch* 8, dove gli angeli caduti insegnano agli uomini arti empie come l'astrologia, la metallurgia e la produzione di armi. Ved. anche i testi G e M.

[7] La presenza dei nomi iranici Sām e Narīmān dimostra che la versione araba era stata tradotta dal medio-persiano, ved. Henning, *Giants*, p. 55.

[8] Cioè Baraq'el, uno dei venti Vigilanti che discesero sulla terra, ved. Henning, *Neue Materialien*, p. 4. Baraq'el appare anche nei frammenti aramaici di Qumrān del *Libro dei Giganti*. Nel frammento 6Q8 1 + 1Q23 1.26 (QG6, 4 in Reeves, *Jewish Lore*, p. 64) è il padre di un gigante di nome Māhawai (Reeves, *Jewish Lore*, p. 138 nt. 98; Stuckenbruck, *The Book of Giants from Qumran*, p. 198 sgg.).

[9] Espressione che significa probabilmente «molto meno di quanto potrebbe dire».

[10] Documento medievale, la cui seconda parte sembra essere un sunto della storia di Ohyah e Ahyah del *Libro dei Giganti*. Milik, *The Books of Enoch*, pp. 321-30 presenta una collazione di quattro manoscritti e una traduzione inglese. In quest'opera sono riportati due sogni: uno riguarda una tavola di pietra incisa con linee; un angelo di-

scende e con un coltello raschia tutte le linee eccetto una con quattro «espressioni»; il secondo sogno riguarda un giardino con alberi che vengono distrutti tutti tranne uno con tre rami. Per un'analisi critica del passo e una comparazione con i dati aramaici e manichei ved. Stuckenbruck, *The Book of Giants from Qumran*, pp. 64-6.

[11] Appare nei frammenti aramaici del *Libro dei Giganti* come *ḥwbbš*, ed è stata proposta da Milik, *The Books of Enoch*, p. 316 una derivazione dal mostro Humbaba, feroce avversario di Gilgameš e Enkidu nell'epica di Gilgameš. Ved. Reeves, *Jewish Lore*, pp. 124-6. L'apparizione di attori pagani come Gilgameš, Humbaba e Utnapištim nel *Libro dei Giganti* attesta la vitalità della tradizione letteraria mesopotamica negli ultimi secoli prima dell'era cristiana. Per l'identificazione di Atnabīš con Utnapištim ved. l'articolo di Reeves, *Utnapishtim in the Book of Giants?*.

[12] Il nome è incompleto nel manoscritto. Henning, *Giants*, p. 60 pensa a uno dei decarchi, Arakiel o Araniel. Ved. tuttavia Reeves, *Jewish Lore*, p. 138 nt. 100, dove si afferma che un frammento isolato (non citato da Reeves, ma in effetti 4Q531 4) del *Libro dei Giganti* di Qumrān contiene il nome *'hyrm* Ahiram.

[13] Altro nome incompleto.

[14] Come giustamente osserva Skjærvø, *Iranian Epic*, p. 202 nt. 42, l'espressione ricorda curiosamente quella usata nell'*Avesta* (*Widēwdād* 2.10, 14, 18) a proposito di Yima che si accinge ad allargare la terra per permetterle di contenere una sempre crescente popolazione, il che in seguito provocò depopolazione, duri inverni e il diluvio.

[15] Evidentemente la parte finale del nome di uno dei quattro Angeli.

[16] Skjærvø, *Iranian Epic*, p. 204.

[17] Skjærvø, *Iranian Epic*, p. 204 nt. 45 emenda *nwy m[yḥ]* «Nuovo Giorno» anziché *nwy m['x]* «luna nuova», come proposto da Henning, e pensa vi possa essere un riferimento all'istituzione, da parte di Jam, delle celebrazioni del Nuovo Anno come riportato da Ferdousi, Bīrūnī, ecc.

[18] Oppure: «i signori della terra».

[19] Ved. *1 Enoch* 13, 9.

[20] Ved. *1 Enoch* 13, 4-6.

[21] Si intende probabilmente l'ordine divino per la loro punizione; ved. *1 Enoch* 10.

[22] Ved. *1 Enoch* 10, 10.

[23] In *1 Enoch* 10, 19 è il Signore che parla a Michael e annuncia giustizia e fertilità sulla terra dopo l'imprigionamento e la distruzione dei Vigilanti e della loro progenie. In uno dei capitoli seguenti (cap.

13) Enoch annuncia ad Azazel e agli altri Vigilanti la sentenza del Signore dei Cieli.

[24] Ved. *1 Enoch* 12, 4-6; 13, 1; 14, 6; 16, 3-4.

[25] Ved. *1 Enoch* 13, 1-2.

[26] Ved. *1 Enoch* 14, 6.

[27] Si confronti Sincello (Flemming – Radermacher, *Das Buch Henoch*, pp. 44-5, cap. 16). Evidentemente questo era il periodo concesso ai Vigilanti e alla loro progenie di regnare sulla terra. Cfr. anche *Gen.* 6, 3.

[28] Il frammento 1Q23 1.6 del *Libro dei Giganti* aramaico contiene una lista simile di animali che potrebbero rappresentare una parte di quelli dell'Arca di Noè. In tal caso siamo indotti a pensare che la storia del diluvio fosse presente nel *Libro dei Giganti*. Ved. Reeves, *Jewish Lore*, p. 122 e Skjærvø, *Iranian Epic*, pp. 217-8. Nel contesto della predizione di Enoch della prima pagina (distruzione dei Giganti e dei loro figli), è preferibile comunque interpretare il passo come una predizione di felicità sulla terra dopo la loro distruzione, ved. Stuckenbruck, *The Book of Giants from Qumran*, p. 57.

[29] Secondo Stuckenbruck, *The Book of Giants from Qumran*, pp. 90-1 e 200, Māhawai agisce come mediatore del messaggio contenuto nelle due tavolette, il quale rifletterebbe una catena elaborata di mediazioni tra il mittente e i destinatari: Dio/Angelo – Enoch lo scriba – Māhawai – Vigilanti/Giganti.

[30] Vi si fa menzione di due tavolette, la seconda delle quali non è stata ancora letta; ved. Stuckenbruck, *The Book of Giants from Qumran*, pp. 84-7.

[31] Ved. Stuckenbruck, *The Book of Giants from Qumran*, pp. 87-93.

[32] In questo frammento si ha una conversazione tra i Giganti e l'inizio del conflitto tra Māhawai, che ha ricevuto una comunicazione divina, e Ohyah, che si sente minacciato dalla sostanza del messaggio; ved. Stuckenbruck, *The Book of Giants from Qumran*, pp. 196-200.

[33] Il termine medio-persiano *'zw'r'g* significa letteralmente «che riconosce, che distingue». Sundermann, «Manis Gigantenbuch», p. 496 lo traduce con «Schreiber», ma fa notare, *ibid.* nt. 36, «es liegt gewiß am nächsten, dies im Sinne eines Traum- oder Vorzeichendeuters zu verstehen». In un frammento del *Libro dei Giganti* di Qumrān (4Q203 8), che ha qualche relazione con il testo W manicheo, Enoch è detto (l. 4) «scriba di interpretazione» (*spr prš'*). Sull'attività «scrittoria» di Enoch ved. Stuckenbruck, *The Book of Giants from Qumran*, pp. 91-2.

[34] Per un possibile collegamento con un frammento del *Libro dei Giganti* di Qumrān (4Q530 6 I), dove si trova il motivo combinato

del pane e dell'addormentarsi riferito ai Giganti ved. Stuckenbruck, *The Book of Giants from Qumran*, p. 137.

[35] Per l'espressione cfr. *Eu. Io.* 13, 16.

[36] La serie di visioni in cui Enoch vede la distribuzione dei castighi degli angeli caduti, dei re e dei potenti (cap. 17 sgg.) segue immediatamente l'annuncio del giudizio divino (Henning, *Giants*, p. 62). Per un'altra possibile interpretazione ved. Stuckenbruck, *The Book of Giants from Qumran*, pp. 24-5 con nt. 94.

[37] Il dio Sole nei testi uiguri manichei corrisponde all'Inviato della Luce della terza creazione, o Terzo Inviato, designato in partico e in sogdiano con il nome di Mithra (*myhryzd*). Nel contesto del *Libro dei Giganti*, tuttavia, sembrerebbe indicare il Rex Honoris, ved. Wilkens, *Gigantenbuch*, pp. 142-3.

[38] Per una discussione sulla possibile collocazione del frammento all'interno del *Libro dei Giganti* ved. Wilkens, *Gigantenbuch*, p. 136 sg.

[39] Così il testo, interpretato da Wilkens, *Gigantenbuch*, p. 157 sgg., come «attributo prominente».

[40] Lett. «nel giorno contato»; secondo Wilkens, *Gigantenbuch*, p. 174 nt. 7, le linee perdute che seguivano dovevano in qualche modo alludere al fatto che nessun figlio dell'uomo sarebbe sfuggito alla retribuzione finale e che questo valeva anche per i Giganti. Sembra invece improbabile un riferimento al più volte nominato «figlio dell'uomo» del *Libro di Enoch*.

[41] Wilkens, *Gigantenbuch*, p. 174 nt. 12, evidenzia il vistoso passaggio alla seconda persona singolare dalla forma di cortesia.

[42] Ved. *1 Enoch* 17, 1.

[43] Separarono, cioè, gli esseri umani associati con i demoni.

[44] Non è chiaro, a causa della frammentarietà del testo, se si tratti qui dei Giganti e dei loro figli o soltanto di questi ultimi. In una citazione dei *Kephalaia* copti (*Ke.* CXVII 1 sgg.; ved. sotto testo S) si dice che dai Giganti nacquero figli che non conobbero rettitudine e pietà tra di loro, e che trentasei città furono preparate per loro. Secondo Sincello (Flemming – Radermacher, *Das Buch Henoch*, p. 25) ci furono tre generazioni: i Giganti, i Nafilîm, loro figli e gli Eliud, loro nipoti. Nel *Libro di Enoch* i Giganti sono incitati a uccidersi tra di loro, prima che i vigilanti siano puniti.

[45] Ved. il testo M (copto), dove si dice che i Vigilanti «rivelarono le arti nel mondo, e i misteri del cielo agli uomini», e *1 Enoch* 7, 1; 8, 1-3; 65, 6-11; 69, 4-12.

[46] È difficile stabilire se questo frammento debba essere inserito alla fine o all'inizio del libro. I 400.000 Giusti potrebbero essere morti quando i Vigilanti discesero sulla terra. La scelta di «splendide

donne» suggerisce la cattiva condotta dei Vigilanti al loro arrivo sulla terra. Le fatiche imposte ai Meseni e agli altri popoli possono essere dovute al bisogno insaziabile della progenie dei Giganti (cfr. *1 Enoch* 7, 2 sgg.). D'altro canto «fuoco, nafta, zolfo» sono menzionati come armi usate dagli Arcangeli per sopraffare i Vigilanti (testo G), e i 400.000 Giusti possono essere stati le vittime innocenti di questa battaglia (Henning, *Giants*, p. 62). Ved. anche Stroumsa, *Another Seed. Studies in Gnostic Mythology*, pp. 165-6.

[47] Ved. il testo T; va inteso probabilmente «fecero sparire (per proteggerlo)».

[48] Cioè fu celato alla vista. Ved. sopra testo A, frammento i [R].

[49] Ved. sopra testo A, frammento i [V].

[50] Probabilmente il numero di anni che si credeva fossero trascorsi dal tempo di Enoch all'inizio del regno di Wištāsp. Per il calcolo della data e la possibilità che i Manichei conoscessero la data tradizionale di Zarathustra (258 anni prima di Alessandro) ved. Henning, *Giants*, p. 73 nt. 3; G. Gnoli, *Zoroaster in History*, New York 2000, p. 162.

[51] Ved. Colditz, *Parabelsammlungen*, p. 299.

[52] Sundermann *apud* Colditz, *Parabelsammlungen*, p. 299.

[53] Il titolo della pagina è molto danneggiato: solo qualche lettera è leggibile. Sulla possibilità di leggere «Discorso sui (*opp.* dei) Giganti» ved. Colditz, *Parabelsammlungen*, pp. 298-9.

[54] Cioè i Giganti. Su questo termine ved. Sundermann, «Mani's "Book of the Giants" and the Jewish Books of Enoch», p. 42.

[55] Il nome di questo Gigante, *'tnbyš*, rappresenterebbe un tardo riflesso del nome dell'eroe del diluvio nell'epica di Gilgameš secondo Reeves, *Utnapishtim in the Book of Giants?*, p. 115.

[56] Testo di difficile interpretazione: *'wzd 'wzd prystg 'y wzrg h''n by'sp'n 'yš'n hwd* che significa lett. «uccise, uccise il grande angelo, quel messaggero degli dèi che da loro fu». Ho tradotto a senso. La traduzione di Reeves, *Jewish Lore*, p. 123 «slain, slain was that angel who was great, their watcher» è sicuramente errata.

[57] Parola sconosciuta nel testo: *tnz'g'n*, forse participio presente plurale da *tnz-* «sottoporre a tensione, opprimere»?

[58] Gli esempi sono atti a illustrare come il Grande Fuoco divorerà il fuoco corporeo che aveva divorato il «fuoco esterno». Così un uomo uccide il fratello per impossessarsi del tesoro, ma è ucciso da un terzo, e Ohya uccise Leviathan, ma fu ucciso da Rafael, ecc.

[59] Non è per nulla certo che le due sezioni seguenti appartenessero al *Libro dei Giganti*. Sono contenute in frammenti che provengono dallo stesso manoscritto (M 101a-n e M 911) che ci tramanda la maggior parte della versione medio-persiana del *Libro dei Giganti* giunta

fino a noi (qui con la sigla: Testo A, frammenti c, j, k, g, i e Testo A, M 911). La sezione delle parabole degli Uditori è introdotta da un titolo incompleto a metà pagina scritto in rosso, mentre quella degli Elementi è mancante. Ved. Henning, *Giants*, p. 56. È probabile, comunque, che il *Libro dei Giganti* si concludesse con una sezione dogmatica ed esegetica.

[60] Parola sconosciuta nel testo (*qxs'n*).

[61] Il soggetto è probabilmente Āz, il demone della concupiscenza, la "Υλη.

[62] Altra interpretazione: «al Dio Giusto, sole e luna, le sue due fiamme». Il Dio Giusto è il Terzo Messaggero. L'espressione che segue *'w dst d'd*, lett. «(due fiamme) date nella sua mano», è incomprensibile.

[63] Oppure «la terra». La prima lettera della parola (*w/zmyg*) non è leggibile in modo chiaro.

[64] Probabile riferimento alla parabola di *Lu. Marc.* 4, 3.

[65] Una versione elaborata di questa parabola si trova in M 221/R/9-23 (Sundermann, *Parabeltexte*, pp. 102-4, par. 36; trad. ingl. in Asmussen, *Manichaean Literature*, pp. 35-6 e in Klimkeit, *Gnosis*, pp. 192-3. Ved. anche in questo volume, pp. 144-5).

[66] Ved. *Kephalaia* CXCII-CXCIII.

[67] Sul tema dell'orgoglio e dell'arroganza dei Giganti ved. Stuckenbruck, *The Book of Giants from Qumran*, p. 166.

[68] Il *verso* di questo frammento, non pubblicato da Henning, sembra essere stato lasciato in bianco, tranne qualche parola incompleta scritta sulla parte sinistra del foglio, ved. Boyce, *Catalogue*, p. 34. A giudicare dalla fotografia pubblicata in Weber (ed.), *Iranian Manichaean Turfan Texts*, plate 70, però, sembra che la parte destra del *verso* sia coperta da un foglio incollato sopra che impedisce la lettura delle linee sottostanti.

[69] Henning, *Giants*, pp. 73-4.

[70] Ved. Skjærvø, *Iranian Epic*, pp. 192-4.

[71] Sugli aborti e sull'*interpretatio manichaica* dei Vigilanti e dei Giganti ved. Stroumsa, *Another Seed. Studies in Gnostic Mythology*, p. 158 sgg.

[72] Ved. Sundermann, «Mani's "Book of the Giants" and the Jewish Books of Enoch», p. 47.

[73] Come osserva Sundermann, «Mani's "Book of the Giants" and the Jewish Books of Enoch», p. 46, la storia narrata qui ha molto in comune con la descrizione della creazione di Adamo ed Eva fatta da Teodoro bar Kōnay nel *Liber Scholiorum* (cap. XI; ved. vol. II, pp. 227-8). Šaqlūn (= Ašaqlōn) e Pēsūs (= Namrā'ēl), figli del re delle tenebre, inducono gli aborti a consegnare i loro figli promettendo di fa-

re un'effigie del dio Sole (Mihryazd, cioè il Terzo Inviato, che apparve nudo in forme maschili e femminili e sedusse gli arconti e le arcontesse provocando la caduta del seme nei primi e l'aborto nelle seconde) che gli aborti andavano disperatamente ricercando. In seguito i due demoni si accoppiano dopo aver divorato tutti gli altri demoni per impossessarsi degli elementi luminosi in essi trattenuti e generano la prima coppia umana, Adamo ed Eva (ved. vol. I, p. XLVIII).

[74] Ved. Stuckenbruck, *The Book of Giants from Qumran*, p. 70 sgg.

[75] Ved. Wilkens, *Gigantenbuch*, pp. 141-2. Sui sogni ved. Henning, *Henochbuch*, p. 20 e Milik, «Turfan et Qumran, Livre des Géants juif et manichéen», p. 122.

[76] Wilkens, *Gigantenbuch*, p. 147.

[77] Wilkens, *Gigantenbuch*, p. 150.

Parte Terza

TESTI MEDIO-IRANICI III

Parabole

[1] Ibn al-Muqaffa', *Kalīla wa Dimna*, cfr. sotto la nota 3.

[2] Johann von Capua, *Beispiele der alten Weisen. Altindische Erzählungen in lateinischen und deutschen Übersetzung*, hrsg. von F. Geissler, Berlin 1960.

[3] La versione di Burzōi è la seguente: «Un mercante aveva molte pietre preziose. Per farle forare, ingaggiò un uomo per cento pezzi d'oro al giorno, e andò con lui a casa sua. Quando (il salariato) si sedette, vi era là un liuto, e il lavoratore lo guardò. Quando il mercante gli chiese se sapesse suonare il liuto, egli rispose: "Certamente, molto bene". Poiché egli era veramente abile in quest'arte. Egli (il mercante) disse: "Allora prendilo". Egli (il lavoratore) allora lo prese e suonò belle melodie in modo corretto per il mercante per tutto il giorno, lasciando aperta la cassa con le gemme e battendo il tempo con la mano e oscillando la testa a tempo, con grande gioia. Alla sera, il lavoratore gli disse (al mercante): "Fammi pagare il mio compenso". Quando l'altro disse: "Hai forse fatto qualcosa per guadagnarti un compenso?", egli rispose: "Mi hai ingaggiato, e io ho fatto ciò che mi hai detto di fare". Insistette talmente, che ricevette i cento pezzi d'oro senza alcuna detrazione, mentre le gemme rimasero non forate» (T. Nöldeke, *Burzōes Einleitung zu dem Buch Kalila wa Dimna*, Strassburg 1912, p. 19).

[4] O «il salariato» (*marāz*). Cfr. anche la nota 81 a p. 389.

[5] Lett. «hai ingaggiato quest'uomo come salariato (*marāz*)».

[6] Lett. «senza scampo».

[7] O «delicato, distinto» (*ẓārn*).

[8] Lett. «ricevettero cerimonie»; su sogd. *'βzn-* «forma, cerimonia, cerimoniosità» ved. Henning, *Brāhman*, pp. 117-8 (= Henning, *Selected Papers*, II, pp. 202-3).

[9] Lett. «che ama l'anima». Il termine sogdiano (*frī-rwān*) è usato come attributo di «Uditore» (*ryōšak*) p. es. in M 6330 (= T II D 207) /V/6-7: «i giusti Eletti e gli Uditori che amano l'anima» (Henning,

Beichtbuch, p. 17); corrisponde al medio-persiano e partico *hurawān* «dalla buona anima» (ved. la nota 107 a p. 392).

[10] Il testo usa il termine sogdiano *farn* «maestà, gloria, carisma regale»; ved. il testo 7a (I Cesare e i ladri) e la nota 58 a pp. 384-5.

[11] La terza parte del giorno doveva essere dedicata al servizio del clero manicheo.

[12] *Pañcatantra* V 4; ved. J. Hertel (ed.), *The Panchatantra*, Cambridge Mass. 1908, pp. 269-70; *Das Pañcatantram (Textus ornatior). Eine altindische Märchensammlung*. Zum ersten Male übersetzt von R. Schmidt, Leipzig s.d., pp. 295-6.

[13] Il termine sogdiano *'w(')z'k/y* può designare un lago o uno stagno artificiale.

[14] Sulla figura del mercante, ved. la nota 178 a pp. 402-3.

[15] *Iud.* 11, 31 sgg.; la motivazione del voto di Iefte è ottenere la vittoria nella guerra contro gli Ammoniti.

[16] Servius III 121: *Idomeneus, de semine Deucalionis natus, Cretensium rex, cum post eversam Troiam reverteretur, in tempestate devovit sacrificaturum se de re quae primum occurrisset. contigit ut filius eius primus occurreret; quem cum, ut alii dicunt, immolasset, ut alii vero, immolare voluisset (Servii grammatici qui feruntur in Vergilii carmina commentarii*, 1. *Aeneidos librorum I-V commentarii*, rec. G. Thilo, Leipzig 1878 [rist. Hildesheim 1961], p. 365).

[17] Nella lacuna all'inizio di /R/7 si può ricostruire *[knt kwt]r* «famiglia e stirpe»; l'espressione è frequentemente attestata in sogdiano buddista; p. es. P2/547 e P8/177, 186 (E. Benveniste, *Textes Sogdiens édités, traduits et commentés*, Paris 1940, pp. 27, 113, 114).

[18] Come suggerisce W. Sundermann (*Parthisch* 'bšwdg'n *'Die Täufer'*, «AAH» XXV 1977, p. 240 [= Sundermann, *Manichaica Iranica*, p. 574]), è preferibile ricostruire *[ǰ]wšy* (*žōšē*) «sacrificio» all'inizio di V/3 invece di *[p]wšy* (come fa Henning).

[19] Antico-persiano **bagastāna-* «luogo degli dèi». Il termine sogdiano corrispondente è usato nei testi buddisti con il significato di «paradiso», ma qui il senso è chiaramente quello di «luogo sacro agli dèi/idoli». La prima citazione del nome della località di Bagastāna, situata su un monte, e delle iscrizioni che vi si trovano, è nella *Biblioteca Storica* di Diodoro Siculo, che ne attribuisce la costruzione a Semiramide: Ἡ δὲ Σεμίραμις ἐπειδὴ τοῖς ἔργοις ἀπέθηκε πέρας, ἀνέζευξεν ἐπὶ Μηδίας μετὰ πολλῆς δυνάμεως· καταντήσασα δὲ πρὸς ὄρος τὸ καλούμενον Βαγίστανον πλησίον αὐτοῦ κατεστρατοπέδευσε, καὶ κατεσκεύασε παράδεισον, ὃς τὴν μὲν περίμετρον ἦν δώδεκα σταδίων, ἐν πεδίῳ δὲ κείμενος εἶχε πηγὴν μεγάλην, ἐξ ἧς ἀρδεύεσθαι συνέβαινε τὸ φυτουργεῖον. τὸ δὲ Βαγίστανον ὄρος ἐστὶ μὲν ἱερὸν Διός, ἐκ δὲ τοῦ παρὰ τὸν παράδεισον μέρους ἀποτο-

μάδας ἔχει πέτρας εἰς ὕψος ἀνατεινούσας ἑπταικαίδεκα σταδίους, οὗ τὸ κατώκιστον μέρος καταξήσασα τὴν ἰδίαν ἐνεχάραξεν εἰκόνα, δορυφόρους αὐτῇ παραστήσασα ἑκατόν. ἐπέγραψε δὲ καὶ Συρίοις γράμμασιν εἰς τὴν πέτραν..., «Dopo che Semiramide ebbe terminato le sue opere di costruzione, si diresse verso la Media con una grande forza. Quando arrivò alla montagna chiamata Bagistanon, vi si accampò vicino e costruì un giardino che aveva un perimetro di dodici stadi ed essendo situato in pianura, conteneva una grande sorgente tramite la quale le piantagioni potevano essere irrigate. La montagna di Bagistanon è sacra a Zeus, e sul lato volto al giardino ha rocce ripide, che raggiungono l'altezza di diciassette stadi. Ne fece spianare la parte inferiore e fece scolpire un'immagine di lei stessa, con cento lancieri al fianco. E fece inoltre incidere sulla roccia in lettere assire ...» (Diodoro, II 13, 1-2: *Diodorus of Sicily*, I. *Books I and II. 1-34*, with an English transl. by C.H. Oldfather, Cambridge Mass.-London 1933, pp. 390-2).

[20] I cinque elementi luminosi, in sogdiano *marōčpand* e in mediopersiano *(a)mahrāspandān* (con denominazione ripresa dalla terminologia zoroastriana, gli *Aməša Spənta* «Benefici Immortali»), chiamati anche in siriaco «i Cinque Dèi Luminosi» (*ḫamšā alāhē zīwānē*) e in partico «le Cinque Luci» (*panǰ rōšn*) (Etere, Aria, Luce, Acqua e Fuoco) sono i cinque figli dell'Uomo Primordiale, considerati anche come un'entità collettiva, «il Dio quintuplice»; quest'ultima definizione appare in partico (*panǰyazd*) nel *Sermone dell'Intelletto di Luce* (Sundermann, *Sermon*, pp. 76-7 par. 105 e p. 125; cfr. anche Sundermann, «Eine Liste manichäischer Götter», pp. 458-9) e ha un parallelo nel turco *beš täŋri*, attestato con frequenza (cfr. p. es. Le Coq, *Türkische Manichaica*, I, p. 8; III, pp. 17, 18, 31; Zieme, *Manichäisch-türkische Texte*, pp. 34, 35, 55, 56; ved. anche Asmussen, *Studies*, pp. 211-2). Questa entità collettiva appare anche nell'*Innario* cinese, dove i cinque elementi sono invocati come «le cinque classi dei Buddha luminosi» (o, piuttosto, «il quintuplice Buddha luminoso») (*H.* 129; Schmidt-Glintzer, *Chinesische Manichaica*, p. 26). Con espressione ripresa sempre dalla terminologia buddista, essi sono chiamati «la famiglia del Buddha» (*pwt'ny kwt'r* = sanscrito *buddhagotra*) in un frammento del *Xwāstwānīft* sogdiano (So 10700b + So 10701b = T I D/13/, Henning, *Sogdica*, p. 64), che equivale a «la famiglia di Ohrmazd» (*x[ur]mzt'yc kwt[r]*) nel frammento sogdiano M 358/R/4 (Gershevitch, *GMS*, p. 192 par. 1278), dove Ohrmazd è la denominazione iranica dell'Uomo Primordiale (e similmente in M 5563/R/6, citato da W. Sundermann *apud* H.-J. Klimkeit, *Jesus' entry into Parinirvāṇa: Manichaean identity in Buddhist Central Asia*, «Numen» XXXIII 1986 [pp. 225-40], pp. 238-9 nt. 40). I cinque elementi sono le membra dell'ani-

ma dell'Uomo Primordiale (cioè l'Anima Vivente), e sono l'armatura che egli indossa quando muove battaglia ai poteri dell'Oscurità (*Ke.* XXIV: Böhlig – Polotsky, p. 72 l. 20; Gardner, *Kephalaia*, p. 74). Sui cinque elementi ved. Puech, *Manichéisme*, p. 77 e p. 167 nt. 307 e Tardieu, *Manichéisme*, p. 100; cfr. anche W. Sundermann, *Der Sermon von der Seele. Eine Lehrschrift des östlichen Manichaismus* (BTT 19), Turnhout 1997, pp. 15-6.

[21] Cioè gli Apostoli. I «Buddha» sono spesso citati insieme agli Apostoli (*butān ud frēštagān rōšnān* «i Buddha e gli Apostoli di Luce», M 236 + M 4267 + M 8180/R/15, medio-persiano: Sundermann, *Mitteliranische*, p. 134; *frēštagān, butān ud βayān* «gli Apostoli, i Buddha e gli dèi», M 6/V/II/14-5, partico: Andreas – Henning, *Manichaica*, III, p. 867) o equiparati a essi, *δēnī mazēx butīšt* (obl.) «i grandi Buddha (Apostoli) della Chiesa» (M 197/II/V/8-9, sogdiano: Henning, *The Manichæan Fasts*, p. 154). Lo stesso Mani è chiamato a volte «il dio Buddha» (p. es. in M 801a f.D/V/3, sogdiano: Henning, *Beichtbuch*, p. 41 l. 752); la sua profezia è annunciata come «buddhità» in un testo sogdiano di storia missionaria (ved. vol. I, p. 220, testo II.2c).

[22] Vi era qui probabilmente una ripetizione del titolo, seguita da una riga vuota.

[23] Lacuna di lunghezza indeterminata.

[24] L'umiltà (*tarnya*) è il quarto degli elementi costitutivi della terza virtù cardinale (la perfezione, *spu'nyāk*), secondo il frammento M 133/V/I/18-21 (Sundermann, *Sermon*, p. 129): 1. perfezione (*spu'nkārakya*), 2. fervore (*anspastakya*), 3. resistenza al peccato (*pātγuānakya*), 4. umiltà (*tarnya*), 5. verità (*raštyāk*). Una enumerazione simile compare, con denominazioni in parte diverse, nella lista T II T(oyoq) = Ch/So 14760/3-9/ (Henning, *Sogdica*, pp. 2-3). Segue, nel nostro testo, un elenco di termini astratti, di cui si conservano solo il primo e il quarto (gli altri sono restituzioni di Henning), che corrispondono ai nomi delle cinque virtù cardinali (cioè i cinque «doni» dell'Intelletto di Luce all'anima), come sono elencati p. es. nel *Trattato sull'Intelletto di Luce*, par. 41b (Sundermann, *Sermon*, pp. 68-9): 1. amore (*frītāt*), 2. fede (*wa'nu*), 3. perfezione (*spu'nyāk*), 4. pazienza (*va'tārmikya*), 5. saggezza (*γa'vākya*) (cfr. la nota 354 a pp. 464-5).

[25] Letteralmente «al tempo (di) un'altra volta». La stessa espressione ricorre nel *Libro di Parabole* sogdiano (l. 138, cfr. p. 155, testo 24), ed era probabilmente una formula stereotipa introduttiva di narrazioni (Sims-Williams *apud* Sundermann, *Parabelbuch*, p. 28 nt. 93).

[26] Per *ptγγuš* come intransitivo («si fece udire») cfr. E. Benveniste, *Phonétique et étymologie de l'ossète*, «BSL» LII 1956, p. 49.

[27] Lacuna di lunghezza indeterminata.

[28] L'abbandono dell'idolatria era il primo dei comandamenti per

gli Uditori secondo l'enumerazione di al-Nadīm: «1. Rinuncia all'adorazione degli idoli; 2. rinuncia alla menzogna; 3. rinuncia all'avidità; 4. rinuncia all'uccidere; 5. rinuncia alla fornicazione; 6. rinuncia al furto; 7. (rinuncia all')insegnamento di pretesti, 8. e (della) stregoneria; 9. e (dello) stare fra due opinioni, cioè il dubbio riguardo alla religione; 10. trascuratezza e negligenza nel lavoro» (Dodge, *The Fihrist*, I, p. 789; cfr. anche Colpe, «Die Formulierung der Ethik», pp. 410-1). Sui «dieci comandamenti», citati collettivamente senza enumerazione anche nell'*Innario* cinese (par. 392 e 413, cfr. Schmidt-Glintzer, *Chinesische Manichaica*, pp. 62, 66), ved. Puech, *Manichéisme*, pp. 89 e 186-7 nt. 375; Tardieu, *Manicheismo*, p. 94; G. Gnoli, in vol. I, p. LV. Nel *Xwāstwānīft*, il confessionale turco, i dieci comandamenti devono essere osservati «tre con la bocca, tre con la mente, tre con la mano e uno con tutto l'essere» (*Xw.* IX A; Asmussen, *Studies*, pp. 175, 197), cioè sono ripartiti in tre serie (più uno in soprannumero) secondo i «tre sigilli» (*tria signacula*, sui quali ved. Puech, *Manichéisme*, pp. 90 e 190 nt. 385; Id., *Sul Manicheismo e altri saggi*, pp. 287-95; Tardieu, *Manichéisme*, p. 90). In un frammento sogdiano la proibizione dell'idolatria compare al secondo posto nel gruppo dei comandamenti da osservare con la mente: «tre con la mente: uno riguardo ai sofismi dei falsi maestri, il secondo riguardo all'adorazione degli idoli; il terzo riguardo alla mancanza di fede» (Ch/So 14700[13] = T II T[oyoq] V/12-22/: Henning, *Sogdica*, p. 5, riedito in Sims-Williams «The Manichaean Commandments», p. 580). In una formula di preghiera in medio-persiano (M 174/II/R/8-9) sono citati gli idolatri (*uzdēsparistān*) che «adorano le immagini e il dio della falsità» (Waldschmidt – Lentz, *Dogmatik*, p. 556; Boyce, *Reader*, p. 195). Nel *Kephalaion* copto XXXVIII, fra le tentazioni in cui è indotta l'anima legata al corpo dal peccato (*pnabe*) è citata l'idolatria, in particolare l'adorazione di idoli di legno, d'oro e d'argento (Böhlig – Polotsky, p. 95 ll. 30-1; Gardner, *Kephalaia*, p. 100. Cfr. anche l'iscrizione di Karabalgasun, l. 11 tradotta nel vol. I, p. 239 sgg.).

[29] Cfr. P. Zieme, *Die türkischen Yosipas-Fragmente*, «MIO» XII 1966, pp. 351-60.

[30] Come osserva Asmussen, si doveva trattare di un'esortazione a porre attenzione alle proprie azioni, specialmente nei riguardi della Luce divina. Il testo greco ha: οὕτως οἱ τοῖς πράγμασιν ἀπερισκέπτως ἐπιχειροῦντες ἐπὶ τῇ δυστυχίᾳ καὶ γέλωτι ὀφλισκάνουσιν («Così, coloro che pongono mano alle cose avventatamente si espongono all'insuccesso e al ridicolo»).

[31] O «alla trappola»; l'ampiezza della lacuna è sufficiente per una sola parola. Il testo greco ha: ὡς ἐθεάσατο ἔν τινι πάγῃ κρέας κείμενον, «quando vide un pezzo di carne (posto) in una trappola».

[32] Nel testo greco: ἔλεγεν ὡς εὑροῦσα θησαυρόν («disse che aveva trovato un tesoro»).

[33] Per *ptšt'n* seguo la traduzione proposta da Henning, p. 475 nt. 3 (confermata da E. Benveniste, *Études sur quelques textes sogdiens chrétiens*, «JA» CCXLIII 1955, p. 326), «coscia», piuttosto che «intelaiatura» (frame) o «trappola».

[34] Nel testo greco: γέρας δὲ αὐτῷ τῆς βασιλείας τετήρηκε («l'aveva serbato per lui, come omaggio alla regalità»).

[35] La frase non è chiara; lett. «perciò, che tu adesso faccia (subisca?) una difficoltà». Seguo qui l'interpretazione di Henning.

[36] Nel testo greco: καὶ παρῆνει αὐτῷ λαμβάνειν («e lo invitava a prenderlo»).

[37] Sugli elementi lessicali del nostro testo derivati dal sanscrito buddista, cfr. Reck, «Die Beschreibung der Daēna», p. 333. D'altra parte, come osserva C. Reck, il termine usato per indicare il Paradiso alla l. 19 (*ruxšnayarδman*) fa parte del lessico sogdiano di origine zoroastriana (avestico *raoxšna- garō. dəmāna-*) e appare esclusivamente in testi manichei (pp. 333-4). Alla l. 23 con lo stesso significato è usato il termine *waštmāx*, anch'esso di origine zoroastriana (avestico *vahištəm ahūm* «la Migliore esistenza») e di uso manicheo (e anche cristiano); il termine usuale per «Paradiso» nei testi buddisti è *vayistān* «dimora degli dèi» (cfr. la nota 19 a pp. 375-6).

[38] Su questo aspetto della *daēna* ved. G. Gnoli, «Über die Daēnā: Hādōxt nask 2, 7-9», in Elsas *et alii* (edd.), *Tradition und Translation*, pp. 292-8; F-T. Lankarany, *Daēnā im Avesta, eine semantische Untersuchung*, Reinbeck 1985; A. Piras, *Hādōxt Nask 2. Il racconto zoroastriano della sorte dell'anima*, Roma 2000, in partic. pp. 90-3.

[39] W. Sundermann, «Die Jungfrau der guten Taten», in P. Gignoux (ed.), *Recurrent Patterns in Iranian Religions. From Mazdaism to Sufism. Proceedings of the Round Table held in Bamberg (30th September-4th October 1991)* (Studia Iranica, cahier 11), Paris 1992, pp. 159-74. Cfr. anche P.O. Skjærvø, «Iranian elements in Manichaeism. A comparative contrastive approach. Irano-Manichaica I», in R. Gyselen (ed.), *Au carrefour des religions. Mélanges offerts à Philippe Gignoux*, Bures-sur-Yvette 1995, pp. 277-8.

[40] «Poiché le sue azioni non rimarranno fuori, attendendolo in ogni luogo, finché egli esce dal corpo e le libera tutte e le manda in alto» (Böhlig – Polotsky, p. 226 ll. 23-5; Gardner, *Kephalaia*, p. 234). Le attività del credente quindi, come nella dottrina zoroastriana, diventano entità personali, e, come parti di lui e della sua anima, sono redente e vengono riunite all'anima redenta (cfr. Sundermann, «Eschatology», p. 574).

[41] Böhlig – Polotsky, p. 225 ll. 10-1; Gardner, *Kephalaia*, p. 233.

[42] Secondo al-Nadīm «Quando la morte arriva a uno degli Eletti, l'Uomo Primevo gli manda una divinità splendente sotto la forma della Saggia Guida. Con essa vi sono tre divinità, che hanno la coppa, la veste, il turbante, la corona e il diadema di luce. Li accompagna una vergine che somiglia all'anima di quell'Eletto. Poi gli appare il demone del desiderio e della concupiscenza e gli (altri) demoni. Quando l'Eletto li vede, cerca l'aiuto della divinità che è sotto la forma del Saggio, e delle tre divinità che vengono insieme a essa. Quando i demoni li vedono, si voltano e fuggono. Poi prendono l'Eletto e lo adornano con la corona, il diadema e le vesti. Gli pongono in mano la coppa e salgono con lui nella Colonna di Gloria alla sfera della Luna, all'Uomo Primevo e ad al-Bahīğa, Madre dei Viventi, al luogo dov'era in origine nei Giardini di Luce» (Dodge, *The Fihrist*, II, p. 795).

[43] «Al momento della loro uscita, la Forma di Luce (*tmorphē nouaine*) uscirà davanti a loro; ed essa li redime dall'oscurità alla luce ... Questa Forma di Luce tranquillizza la persona con il bacio e la sua pace, dal timore dei demoni che distruggono il suo corpo. Tramite il suo aspetto e la sua immagine, il cuore dell'Eletto che è uscito dal corpo sarà calmo per lui. Poi, l'angelo che tiene il trofeo della vittoria stende verso di lui la mano destra. E lo trae fuori dall'abisso del suo corpo, e lo accoglie col bacio e con amore. Quell'anima renderà omaggio al suo redentore, che è questa Forma di Luce» (Böhlig – Polotsky, p. 41 ll. 11-21; Gardner, *Kephalaia*, p. 46). La Forma di Luce corrisponde d'altra parte al «σύζυγος di luce» (*yamagrōšn*) dei testi manichei iranici (cfr. Sundermann, *Mitteliranische*, p. 53 e nt. 28). La figura luminosa è in ultima analisi un'emanazione dell'Intelletto di Luce, e i personaggi che la accompagnano ne sono i rappresentanti (cfr. Sundermann, «Eschatology», p. 574).

[44] Böhlig – Polotsky, p. 36 ll. 14-21; Gardner, *Kephalaia*, p. 40. Anche in uno dei testi liturgici copti provenienti da Kellis si dice: «L'immagine del mio doppio (*thikōn ⁾mpasaeiš*) venne a me, con i suoi tre angeli. Mi diede la veste e la corona e la palma e la vittoria» (I. Gardner, *A Manichaean Liturgical Codex Found at Kellis*, «Or» LXII 1993, pp. 42-3) e nel ciclo di inni partico *Huyadagmān* il Salvatore conforta l'anima dicendole: «indosserai un abito radiante e ti cingerai di luce; e porrò sulla tua testa il diadema della sovranità» (*Huy.* VIc.4: Boyce, *Hymn-Cycles*, pp. 100-1). Nel frammento sogdiano M 6132/V/2-5 (edito da Reck, «Die Beschreibung der Daēna», p. 328) si afferma: «La Gloria della Religione (*δēnēfarn*) con tre Elementi (*tnarδāspand*), che portano all'anima la veste e la collana, il diadema e la corona». Qui la Forma di Luce è identificata con l'Intelletto di Luce nel suo aspetto di Gloria della Religione (su cui ved. la nota 141 a p. 396), e le tre entità che la accompagnano portando i

simboli della vittoria (fra cui la collana, che sta probabilmente per il «trofeo», ma cfr. anche il testo cinese citato alla nota 50 a pp. 382-3) sono indicate con il termine «Elementi», che di solito si riferisce ai cinque figli, o membra dell'Anima, dell'Uomo Primordiale, ma che qui indica gli angeli (con un senso probabilmente ancora vicino a quello etimologico di «Benefici Immortali»; cfr. la nota 20 a pp. 376-7). Anche in un frammento turco l'entità che appare all'anima è identificata con la Gloria della Religione, accompagnata (o rappresentata) da altre tre figure divine: «Allora viene a quell'anima il *Nous* della Religione (*nomqutï täŋri*) con i tre dèi che sono Egli stesso, la Vera Misericordia, (Le) dice molte parole di lode (?) ... La ricompensa delle buone azioni da essa stessa compiute, la vittoria (*yegädmäk [ut-malq]* ...)» (T II D 175[2] = U 57[b]/I/R/1-8: Le Coq, *Türkische Manichaica*, III, p. 31). Sui simboli della vittoria ved. anche la nota 139 a p. 395.

[45] Lacuna di tre linee.

[46] Per «merito» (acquisito tramite le buone azioni) e «meritorio» il testo usa rispettivamente le parole *punyān* (dal sanscrito *puṇya*, da cui anche il partico *pwn*) e *punyānkār* (derivato dal precedente). Entrambi sono attestati con frequenza in testi sogdiani buddisti. Il lessico del sanscrito buddista ha fortemente influenzato, spesso attraverso un'intermediazione partica, quello religioso dei testi manichei iranici. Sulla questione ved. N. Sims-Williams, «Indian Elements in Parthian and Sogdian», in K. Röhrborn – W. Veenker (edd.), *Sprachen des Buddhismus in Zentralasien. Vorträge des Hamburger Symposiums vom 2. Juli bis 5. Juli 1981*, Wiesbaden 1983, pp. 132-41.

[47] La traduzione è incerta. L'espressione si può anche intendere come «razze (*pδyh*) di dèi» o «luoghi di dèi». Non è sicuro se qui si debba intendere che i trentadue dèi offrono protezione all'anima, oppure che fanno la guardia agli inferi, per impedire ai demoni di fuoriuscire e danneggiare l'anima. In un testo del *Libro dei Giganti* (M 7800, ed. Henning, *Giants*, pp. 55-6 e 69-70 [= *Selected Papers*, II, pp. 118-9 e 132-3]; ved. Testi medio-iranici II, pp. 96-7) si citano trentadue città sul monte Sumeru, erette dallo Spirito Vivente per gli angeli caduti; nel passo corrispondente dei *Kephalaia* copti, le città assegnate ai figli dei giganti sono trentasei (Böhlig – Polotsky, p. 117 ll. 5-8; Gardner, *Kephalaia*, p. 123), ma il numero potrebbe essere un adattamento dell'originario «trentadue» della tradizione indiana, che fa riferimento al monte Sumeru (alto 84000 *yojana*) e a Indra insieme ai trentadue dèi (*deva*). Come fa notare Reck («84.000 Mädchen», p. 546), il numero trentadue ha nei testi buddisti un carattere simbolico, come indice di perfezione; sono trentadue, p. es., i «marchi maggiori» (*lakṣaṇa*), segni fisici che caratterizzano sia il *cakravartin* (sovrano universale) che il

Buddha, e altrettanti sono i costituenti del corpo come oggetto di meditazione nel *Satipaṭṭhānasutta*.

[48] La «legge» è indicata dal termine *šk'pt*, anch'esso, come il partico *čaxšābad*, di origine indiana (sanscrito *śikṣāpada* «norma, precetto») (cfr. W. Sundermann, *Die Bedeutung des Parthischen für die Verbreitung buddhistischer Wörter indischer Herkunft*, «AoF» IX 1982, p. 112 [= Sundermann, *Manichaica Iranica*, p. 178]).

[49] Il testo ha *δwγth βγšpšyt*, che Henning considerava un errore per *βγpšyt* (*vayḫpšēt*), cioè «figlie degli dèi», traducendo «girl angels». Sundermann propone di leggere nel secondo termine *vayšpišēt* «servitrici degli dèi», o «ancelle divine» («Eine Liste manichäischer Götter», p. 454); queste sono le azioni meritorie che, materializzate visibilmente in forma di esseri femminili in numero altissimo, appaiono al giusto per condurlo al Paradiso. Allo stesso modo, nella parabola sul ricco di umili origini (ved. pp. 141-3, testo 16), ai servitori dell'uomo sono paragonate le buone azioni dell'Uditore, che sono definite sue aiutanti (*hayyār*). D'altra parte, nella parabola sulla Religione e l'oceano (testo 23 ll. 97-9), la buona azione dell'Eletto o dell'Uditore, raffigurata come una luce, sale al cospetto degli Dèi di Luce (cfr. Sundermann, «Eine Liste manichäischer Götter», p. 455). Per quanto riguarda il numero delle fanciulle, prima dell'aggiunta del frammento rinvenuto da Reck, alla fine della l. 8 si leggeva solo *xx xx[* (cioè 20 ripetuto due volte); Henning, considerando lo spazio della lacuna, ipotizzava «99000» (il numero tradizionale delle *fravaši* nello Zoroastrismo). Con l'aggiunta del frammento Ch/So 10051, Reck propone *xx xx xx xx iiḷii 11.PW]* «84000». Questa cifra nel buddismo simbolizza un numero molto alto, riferito p. es. agli *stūpa* eretti da Aśoka per le reliquie del Buddha, al numero delle forme di illuminazione tramite Amitābha, e così via (Reck, «84.000 Mädchen», p. 548); questa inoltre è l'altezza del monte Sumeru (cfr. la nota 47 a pp. 381-2). Un numero estremamente elevato («500.000 miriadi») è anche quello che un frammento turco sul Regno della Luce attribuisce alle «fanciulle e fanciulli divini (*täŋri qïrqïnlarïn täŋri oγlanlarïn*)», che, cantando lodi, formano il centro del Trono (*örginniŋ özintäg [...] bolup tururlar*) nella sede celeste, «nelle terre e palazzi (*ulušlardan ordolardan*)» del *Nous* (T I D 20 = U 262/R/3-9; Zieme, *Manichäisch-türkische Texte*, p. 31).

[50] Il testo non enumera i premi della vittoria, ma parla solo di fiori e di una «portantina» (*kūnākār*, dal sanscrito *kūṭāgāra*) d'oro. Questo veicolo corrisponde forse alla «nave di pietre preziose» (*bǎo-chuán*) citata nell'*Inmario* cinese: «Sarà pronta la nave di pietre preziose, le buone azioni appariranno da sé, ed egli avanzerà davanti al Re di Giustizia e riceverà i tre grandi premi della vittoria, le corone di fiori,

le collane di pietre preziose e molte specie di vesti e ornamenti» (*H.* 394-5; Schmidt-Glintzer, *Chinesische Manichaica*, pp. 62-3).

[51] Il testo insiste qui sui precetti che facevano parte del secondo dei comandamenti per gli Eletti, la «non-violenza» (su cui ved. la nota 150 a p. 397), che proibiva l'uccisione di qualsiasi creatura vivente. La regola del *signaculum oris*, oltre alla purezza di parola, prevedeva l'astensione dalla carne e da ogni alimento intossicante (cfr. Puech, *Manichéisme*, p. 90; Id., *Sul Manicheismo e altri saggi*, p. 64); il *Ke.* LXXX prescrive: «egli manterrà la sua bocca pura da ogni carne e sangue e non assaggerà assolutamente ciò che si chiama vino o bevanda fermentata» (Böhlig – Polotsky, p. 192 ll. 11-3; Gardner, *Kephalaia*, p. 201). Per i Manichei d'Asia centrale il divieto era esteso anche all'ingestione di «rimedi e medicinali» (M 801a A/R/6: Henning, *Beichtbuch*, p. 33 l. 517; cfr. anche Chavannes – Pelliot, *Traité* [II], p. 136).

[52] Qui il Paradiso è definito «fragrante» (*wōδaude*), come nel Fr. Kyōdai /13/ e in Ch/So 15000(5) /55/ (ved. testi 9 «Sulla precarietà della vita terrena» e 23 «Parabola della Religione e l'oceano», tradotti sotto). La fragranza (sogdiano *wōδ*) è la quinta delle cinque qualità che costituiscono il «Sé (sostanza) dell'anima»: in M 14/R/24-6 si dice «i corpi della sostanza dell'anima: vita, potere, luce, bellezza e fragranza» (Waldschmidt – Lentz, *Dogmatik*, pp. 547-8); cfr. inoltre l'enumerazione in So 18220 /R/15-9 (ved. testo II.1d in vol. I, p. 213). «Fragrante» (partico *xombōy*) è uno degli attributi della sostanza luminosa in un inno partico all'Anima Vivente (M 7/II/V/II/12: Andreas – Henning, *Manichaica*, III, p. 874 e nt. 5). Nel *Ke.* XXXIX, nel «terzo giorno» della vittoria finale della Luce, quando le sue manifestazioni individuali vengono riassorbite nel Pleroma, il Padre versa su di esse «la sua ambrosia e il suo profumo» (*tefambrosia m'n pefstinoufe*; cfr. Böhlig – Polotsky, p. 103 l. 15; Gardner, *Kephalaia*, p. 107). L'immagine della fragranza divina è comune nei testi gnostici, p. es. nel *Vangelo di Verità* 34, 1-5: H.W. Attridge *et alii* (edd.), *Nag Hammadi Codex I (The Jung Codex). Introduction, Texts, Translations, Indices* (NHS 22), Leiden 1985, pp. 104-5, e in generale nella letteratura cristiana dei primi secoli; p. es. Paolo, nella *Seconda lettera ai Corinzi* (2, 14) rende grazia a Dio «che diffonde per mezzo nostro il profumo della sua conoscenza nel mondo intero» (τὴν ὀσμὴν τῆς γνώσεως αὐτοῦ φανεροῦντι δι' ἡμῶν ἐν παντὶ τόπῳ); su questa immagine cfr. H.W. Attridge *et alii* (edd.), *Nag Hammadi Codex I (The Jung Codex). Notes* (NHS 23), Leiden 1985, pp. 99-100 e la bibliografia ivi citata.

[53] O «angelo femminile». Qui è usata l'espressione *vaγe δuγδa*, letteralmente «figlia di dio»; Henning, che conosceva solo il fram-

mento Ch/So 14731, ricostruiva all'inizio della linea 25 *[wis]δuγδa* «principessa». L'espressione *vaγe δuγda* equivale al più comune *vaγpūrīč*, derivato femminile di *vaγpūr* («figlio di dio»), che corrisponde al sanscrito *devaputra* ed è usato nelle *Antiche Lettere* sogdiane per indicare l'imperatore della Cina (W.B. Henning, *The date of the Sogdian Ancient Letters*, «BSOAS» XII 1948, pp. 604-6 [= Henning, *Selected Papers*, II, pp. 318-20]; cfr. anche Id., *The Sogdian Texts of Paris*, «BSOAS» XI 1946, p. 736 [= Henning, *Selected Papers*, II, p. 254]). Il sogdiano *vaγpūr* deriva dal partico *baγpuhr*, che nei testi manichei si riferisce, usato al singolare, a Gesù e, al plurale, agli angeli. Il femminile *vaγpūrīč* è una designazione della Vergine di Luce nel frammento M 5266/R/10 (Henning, *Sogdian Fragment*, p. 314 [= Henning, *Selected Papers*, II, p. 309], dove è tradotto «Daughter of God», di contro a «Göttermädchen» in *Beichtbuch*, p. 73); al plurale (*vaγpūrīšt*) è usato nel frammento M 583/I/V/10 (Waldschmidt – Lentz, *Dogmatik*, p. 546) per indicare le dodici entità di etere luminoso citate insieme alle divinità della regione dell'est; queste sono chiamate altrove le «dodici signorie» (partico *duwāδes šahrārift* in M 14/V/7-8: Waldschmidt – Lentz, *Dogmatik*, p. 548; medio-persiano *duwāzdah šahriyārīh* nel titolo di M 738, Waldschmidt – Lentz, *Dogmatik*, p. 561) e corrispondono ai «dodici timonieri» (δὼδεκα κυβερνῆται) degli *Acta Archelai* (13, 2: Hegemonius, *Acta Archelai*, ed. C.H. Beeson, Leipzig 1906, p. 21), ai «dodici dèi-battellieri» (*iki yegirmi kämiči täŋrilär*) di un testo cosmogonico turco (TM 140 + TM 147 = U 70/II/R/5-6: Le Coq, *Türkische Manichaica*, III, p. 6) e ai dodici «capitani di nave» (*chuán-zhǔ*) dell'*Innario* cinese (*H.* 362: Schmidt-Glintzer, *Chinesische Manichaica*, p. 56; cfr. anche Waldschmidt – Lentz, *Dogmatik*, pp. 505-6; Schmidt – Polotsky, *Mani-Fund*, pp. 74-5; Sundermann, *Sermon*, p. 107).

[54] Enigmi simili sono proposti da Mani a un «Giusto» nel testo partico M 48 sulla conversione del Tūrān Šāh (ved. vol. I, testo II.3a, pp. 222-3). Alcuni di questi possono risalire a λόγια dei vangeli gnostici (cfr. le note 63, 64 e 65 a p. 386).

[55] Il termine *kysr* «Cesare» indica un imperatore romano (cfr. vol. I, p. 213).

[56] Il termine usato nel testo (*xzδ'n*) significa più precisamente «ossario».

[57] Il termine usato è il composto *farn-dīδēm* «il diadema (διάδημα) del *farn*»: su quest'ultimo termine ved. la nota seguente.

[58] Il termine *farn* – corrispondente all'avestico *x'aranah-* e al *farr / xwarrah* della tradizione zoroastriana e nazionale iranica, su cui ved. G. Gnoli, «Farr(ah)», in *Enciran* IX 1999, pp. 312-9 e la bibliografia ivi citata – indica un complesso di concetti che si può riassumere co-

me «splendore regale» – nello Zoroastrismo, la «Gloria della (Buona) Religione» (*xwarrah ī dēn*) ha nel *Dēnkard* (III 129) un parallelo nella «Gloria della Regalità» (*xwarrah ī xwadāyih*), cfr. J. de Menasce, *Le troisième livre du Dēnkart*, Paris 1973, p. 133 –; quest'idea ha avuto applicazioni diverse nella terminologia religiosa del buddismo e del Manicheismo iranici. Nel nostro testo il Farn appare, personificato, come uno spirito protettore. Anche in un frammento partico di una autobiografia di Mani, *farrah* «gloria» rappresenta uno spirito protettore in forma umana: «e mi rallegrai davanti alla figura del mio *syzygos* e gloria (*yamag ud farrah*)» (M 5651/R/3-4: Sundermann, *Mitteliranische*, p. 99). La categoria dei *farn* è citata nei testi manichei fra gli spiriti protettori di un paese, di una città, di una popolazione o di un confine (cfr. E. Provasi, «Sogdian *farn*», in Cereti – Maggi – Provasi [edd.], *Religious themes and texts*, pp. 313-5). L'equivalente aramaico Gad appare nel sincretismo greco-semitico come *gad*-τύχη, personificazione della città-stato, che può essere o una figura femminile incoronata, come la Tychē di Palmira, o una divinità maschile (cfr. J. Teixidor, *The Pantheon of Palmyra*, Leiden 1979, pp. 88-100). Nel nostro testo, il Farn è lo spirito protettore («il *farn* guardiano») da una parte del Cesare morto, e dall'altra dei «ladri e giocolieri». Come ha mostrato G. Gnoli, «Farn als Hermes in einer soghdischen Erzählung», in R.E. Emmerick *et alii* (edd.), *Turfan, Khotan und Dunhuang. Vorträge der Tagung «Annemarie v. Gabain und die Turfanforschung, veranstaltet von den Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften in Berlin (9.-12.12.1994)*, Berlin 1966, pp. 95-100, la caratterizzazione del Farn in questo testo come ladro, psicopompo e forse necromante permette un confronto con i tratti caratteristici di Ermes, identificato probabilmente con Farrah nel mondo iranico orientale. Tale identificazione fu verosimilmente favorita dall'espansione del buddismo nell'impero Kušāna.

[59] Henning interpretava *š'nš'y* come un nome proprio, traducendo «the Caesar has sent a cat to Šanšai», e facendo riferimento a una parte non pubblicata del testo T II S 20 (che adesso porta la segnatura So 14638), dove *š'nš'y* è un interlocutore di Mani; Sundermann, facendo riferimento anche ai frammenti di San Pietroburgo, poi riuniti e ripubblicati da N. Sims-Williams (*The Sogdian fragments of Leningrad*, «BSOAS» XLIX 1981, pp. 231-40; ved. vol. I, pp. 197-200, testo I.4) ha chiarito che *šānšāy* non è che una trascrizione del titolo medio-persiano *šāhānšāh*, «Re dei Re», attribuito ai sovrani sasanidi (W. Sundermann, *Soghdisch š'nš'y*, «AoF» X 1983, pp. 193-5 [= Sundermann, *Manichaica Iranica*, pp. 579-81]).

[60] Cfr. la parte finale (l. 45 sgg.) del testo 9 «Sulla precarietà della vita terrena» tradotto sotto.

[61] Alcune di queste ammonizioni alludono probabilmente ad alcuni dei dieci comandamenti per gli Uditori, in particolare il terzo (contro l'avidità), forse il quinto (contro la fornicazione) e il decimo (contro la trascuratezza nel lavoro); cfr. la nota 28 a pp. 377-8).

[62] Questo nome proprio corrisponde probabilmente al medio-persiano e partico *Xusrō* (Cosroe).

[63] La seconda nascita si riferisce probabilmente all'illuminazione della gnosi. Il concetto ricorda dei λόγια del *Vangelo di Filippo*: «Coloro che dicono che il Signore prima morì e poi risorse sono in errore, poiché egli prima risorse e poi morì. Se uno non ottiene prima la resurrezione non morirà» (56, 15-9, e similmente 73, 1-5: B. Leyton *et alii* [edd.], *Nag Hammadi Codex II, 2-7*, I, *Gospel according to Thomas, Gospel according to Philip, Hypostasis of the Archons* [NHS 20], Leiden 1983, pp. 152-3, 188-9).

[64] Forse si tratta di una reminiscenza di un λόγιον del *Vangelo di Filippo*: «Coloro che seminano in inverno mietono in estate. L'inverno è il mondo, l'estate è l'altro Eone. Seminiamo nel mondo per raccogliere in estate... L'estate segue l'inverno» (52, 25-30: Leyton *et alii* [edd.], *Nag Hammadi Codex* cit., pp. 144-5). Nel *Ke.* I la successione degli Apostoli e delle Chiese è paragonata al ciclo continuo della semina in inverno e del raccolto in estate: un nuovo Apostolo è mandato a seminare nel momento in cui la chiesa precedente è matura per il raccolto (Böhlig – Polotsky, pp. 9 l. 24-12 l. 10; Gardner, *Kephalaia*, pp. 16-8).

[65] La formulazione probabilmente allude in forma concisa al verso di un inno abecedario partico per la cerimonia del lunedì, giorno festivo degli Eletti: «Voi siete gli scelti e gli Eletti fra molti, uno da mille e due da diecimila» (M 763/R/20-3, W.B. Henning, *A Pahlavi poem*, «BSOAS» XIII 1950, p. 646 [= Henning, *Selected Papers*, II, p. 354]; Boyce, *Reader*, p. 176). Esso, a sua volta, è una citazione del λόγιον 23 (38, 1-3) del *Vangelo di Tommaso*: «Gesù disse: "Vi sceglierò, uno da mille e due da diecimila (*oua ebol ḥ'n ṣo auō snau ebol ḥ'n tha*), e staranno come una singola (persona)"» (Leyton *et alii* [edd.], *Nag Hammadi Codex* cit., pp. 64-5). La frase appare anche nella *Pistis Sophia* (*P.S.* III 134: *Pistis Sophia*, text ed. by C. Schmidt, transl. and notes by V. MacDermot [NHS 9], Leiden 1978, p. 350), e un detto simile è attribuito da Ireneo ai Basilidiani (*aduersos haereses* I 24, 6: Irénée de Lyon, *Contre les hérésies, Livre I*, ed. A. Rousseau – L. Doutreleau, Paris 1979, p. 330).

[66] Il frammento è in scrittura sogdiana, e pertanto potrebbe anche essere buddista, ma il *ductus*, come nota Henning, sembra tipico dei frammenti di contenuto manicheo.

[67] Nell'*Avesta* il pesce Kara (*kara- masya-*), che è il capo/prototipo

(*ratu-*) dei pesci, «vive sott'acqua e può misurare un'increspatura dell'acqua spessa come un capello, nel Rangha dalle lontane rive, la cui profondità è mille volte l'altezza di un uomo» (*Yašt* XIV 29); cfr. anche *Vidēvdād* 19 par. 42: «il pesce Kara, che vive sott'acqua sul fondo dei laghi profondi». Il nome di questo pesce mitologico è noto anche ai testi pahlavici (*kar māhīg*) e in Khotanese (*kara-*, cfr. H.W. Bailey, *Dictionary of Khotan Saka*, Cambridge 1979, p. 53). È probabilmente da identificare con il siluro o pesce gatto.

[68] Fra il primo e il secondo frammento mancano circa quattro righe di testo. Un ulteriore frammento (Ch/So 20506, non pubblicato), contiene il seguito della storia, e si attacca direttamente al precedente (cfr. Reck, *Mitteliranische Handschriften*, pp. 220, 252-3).

[69] Potrebbe essere il nome del paese, o dello stesso re. Henning suggerisce un accostamento al sanscrito *Rāvaṇa*.

[70] Henning confronta il sanscrito *Kuṇāla*. Questo era il nome di un figlio del re Aśoka, che fu accecato per la malevolenza di una moglie del re, la regina principale Tiṣyarakṣitā. La storia buddista di Aśoka e del figlio Kuṇāla è narrata nel *Kuṇāla-sūtra* del canone buddista cinese e in una versione khotanese dell'*Aśokāvadāna*, con paralleli nella storia del re Kay Kā'us e del figlio Siyāvaš nell'epica nazionale persiana dello *Šāhnāme*; cfr. P.O. Skjærvø, «Eastern Iranian epic traditions I. Siyāvaš and Kunāla», in J. Jasanoff – H.C. Melchert – L. Oliver (edd.), *Mír Curad. Studies in Honor of Calvert Watkins*, Innsbruck 1998, pp. 645-58.

[71] Intendendo (con Sundermann, «Soghdisch ršt'we'r», p. 168) la forma verbale come un imperativo rivolto dal re al figlio scomparso, come se questi lo potesse udire.

[72] La prima notizia è in Y. Yoshida, «On Manichaean Sogdian fragments – the lost part of the Sogdian Tale K, "a Job story"», in T. Yamamoto (ed.), *Proceedings of the Thirty-First International Congress of Human Sciences in Asia and North Africa (Tokyo-Kyoto, 31st August-7th September 1983)*, II, Tokyo 1984, pp. 989-90.

[73] *H.* 83-119; cfr. Schmidt-Glintzer, *Chinesische Manichaica*, pp. 21-5.

[74] Il testo qui ha *kawēšt*, plurale di *kawi* (= medio-persiano *kay*, avestico *kavi-*), che normalmente è traducibile con «gigante». In questo contesto si può intendere come «re primordiale» («Urkönig», cfr. Henning, *Enochbuch*, p. 29 [= Henning, *Selected Papers*, I, p. 343]), con senso più vicino a quello dell'avestico, piuttosto che come un riferimento ai γίγαντες (i figli degli Ἐγρήγοροι) del *Libro dei Giganti*.

[75] Ved. la nota 52 a p. 383.

[76] Il termine *āyambun* «eresia» (attestato anche in sogdiano buddista) si riferisce qui probabilmente a gruppi religiosi non manichei,

quali in particolare gli adoratori del fuoco e i battisti, sette (copto *ⲛ̀dogma* = δόγματα) citate espressamente nel *Ke.* VI (Böhlig – Polotsky, p. 33 ll. 16-7, 30-1; Gardner, *Kephalaia*, p. 37), e alle quali dovevano appartenere gli «eretici» convertiti da Gabryab (ved. vol. I, p. 230, testo II.7). Non è escluso però che vi possa essere un riferimento a correnti eretiche all'interno del Manicheismo.

[77] Letteralmente «lavoro per l'anima» (*ruwānēmēnt' ark*); il termine è apparentemente una traduzione del medio-persiano *ruwānēn kirdagān*, attestato una volta in un frammento di preghiera (M 74/I/V/13: Müller, *Handschriften-Reste*, p. 76; Boyce, *Reader*, p. 195). Il termine usuale per «elemosina» è il medio-persiano *ruwānagīn*, che corrisponde al greco ἐλεημοσύνη e al copto *m'ntnae* «misericordia»; in sogdiano di solito le elemosine sono chiamate semplicemente *δwār* «dono» (δῶρον; cfr. Puech, *Sul Manicheismo e altri saggi*, p. 247; anche in medio-persiano è usato a volte *pārag* «dono», p. es. in M 546/R/1, /V/1: W. Sundermann, «A Manichaean liturgical instruction on the act of almsgiving», in P. Mirecki – J. BeDuhn [edd.], *The Light and the Darkness. Studies in Manichaeism and its world* [NHMS 50], Leiden-Boston-Köln 2001, pp. 201, 203). In turco, oltre al termine di origine cinese *buši*, appare anche l'espressione «lavoro dell'anima (*özätlïg iš*)» (TM 276b = U 73/V/14: Bang – von Gabain, II, p. 418), probabilmente un calco dall'iranico (cfr. Andreas – Henning, *Manichaica*, II, p. 317 nt. 2). Le opere pie sono specificamente le elemosine offerte agli Eletti, e in generale alla Chiesa, da parte degli Uditori, che si assicurano così la possibilità di rinascere come Eletti (cfr. Puech, *Manichéisme*, pp. 89 e 187-8 nt. 378, e vol. I, p. LV). La presentazione delle elemosine agli Eletti costituiva probabilmente un atto cerimoniale accompagnato da discorsi e inni (cfr. Sundermann, «A Manichaean liturgical instruction», cit., p. 201).

[78] Cioè «il tempo che trascorro nel mondo».

[79] La rinuncia al mondo, cioè l'allontanamento da tutto ciò che è mondano e materiale (in questo testo, anche dagli affetti terreni) fa parte del «digiuno» in senso lato, della disciplina che permette il controllo e la lucidità dello spirito (cfr. Puech, *Sul Manicheismo e altri saggi*, pp. 61, 72).

[80] Come osserva Yoshida, le linee 26-7 del testo sogdiano ricordano da vicino la strofa 102 dell'*Innario* cinese: «Le relazioni transitorie di una famiglia, (che sono) vanità terrena, fino a che punto differiscono da quelle di una sosta in una locanda? La sera numerose persone vi sostano insieme e riposano; al mattino si separano e ognuno ritorna al suo paese» (cfr. Schmidt-Glintzer, *Chinesische Manichaica*, p. 23). La formulazione è molto simile, d'altra parte, anche a quella del *Ke.* XCI, dove si descrivono le caratteristiche del perfetto Uditore, colui

che per la sua purezza di condotta può essere assimilato a un Eletto: «Il segno di quel perfetto Uditore (*pikatekhoumenos 'nteleios*) è questo: troverai la donna in casa con lui, e accanto a lui ella è come questi stranieri. La sua casa è considerata da lui come le locande, ed egli dice: "Vivo in una casa in affitto per giorni e mesi". I suoi fratelli e i suoi parenti sono considerati da lui come stranieri che si uniscono a lui mentre camminano con lui sulla via ... si separeranno da lui, e ognuno ...» (Böhlig – Polotsky, p. 228 ll. 22-30; Gardner, *Kephalaia*, p. 236). Sulla categoria del perfetto Uditore ved. il testo 19 e in particolare la nota 161 a p. 399.

[81] I due termini (*marāz* «lavoratore, impiegato» e *pstkāre* «coadiutore») compaiono nella stessa successione, applicati agli Uditori che acquistano meriti diventando ausiliari degli Eletti nel vol. I, p. 220, testo II.2c.

[82] Cfr. la parabola evangelica della zizzania fra le messi (*Ev. Matth.* 13, 24-30); mentre però in quest'ultima la zizzania è seminata da un nemico (ἐχθρός), nel racconto manicheo i rovi crescono spontaneamente e solo in seguito la messe viene avvelenata.

[83] Fra gli altri, Zoroastro, Buddha e Gesù; cfr. vol. I, pp. XLIV-XLV.

[84] Cioè, fra gli altri, Jāmāsp, Devadatta e Giuda Iscariota, gli oppositori dei precedenti Apostoli, citati nel testo sogdiano So 18248 = TM 393/I/R/25-/V/10 (Henning, *Murder*, pp. 138, 141 [= Henning, *Selected Papers*, II, pp. 144, 147], tradotto in questo volume a pp. 183-4, testo IV.2).

[85] Sulla metafora della cecità cfr. Arnold-Döben, *Bildersprache*, pp. 123-4.

[86] Il termine *qndwg* (*kandūg*) indica un «grosso vaso di terracotta per conservare le granaglie» (Henning, *List*, p. 84).

[87] Lett. «da lontano a lontano», cioè in lungo e in largo, da un punto all'altro (del campo).

[88] Traduco diversamente da Colditz («und weithin (sind) jenes [Getreide? und] die Dornenpflanzen von jenem [giftigen?] Korn [ ] versehrt», seguita da Klimkeit; «and far and wide that [crop?] and ... were spoiled by the [poisonous] crop»), interpretando *wz'd* nel senso di «distinguere» e integrando in altro modo le lacune.

[89] Cioè il seminatore (che si accorge che il raccolto è stato sciupato) e la persona che ha sparso il veleno.

[90] Colditz integra (*sy)x*, traducendo «(fein) und gut», ma nelle tracce all'inizio della riga /V/12 del frammento (cfr. la foto alla tav. II) si legge piuttosto (*fr)tux* «fortunato».

[91] Con «Padre Benefico» (*pidar kirbakkar*) qui si intende Mani. La stessa espressione si riferisce di solito a figure divine, come il Padre della Luce (M 679/V/11; Henning, *Brahman*, p. 112 [= Henning, *Se-*

lected Papers, II, p. 197]), il Terzo Inviato (M 32a/V/4, Müller, *Handschriften-Reste*, p. 63), o Gesù lo Splendore (M 680/V/10, 15, Waldschmidt – Lentz, *Stellung Jesu*, pp. 96-7). Nei *Kephalaia*, Mani è spesso chiamato «nostro padre» (*p'ιiōt*) (Böhlig – Polotsky, pp. 46 l. 20, 60 l. 16, 102 l. 20, 126 l. 32, 176 l. 30, 231 l. 3), e appellativi simili sono frequenti nei testi turchi manichei, p. es., nel grande inno a Mani, «il mio rispettato, famoso padre (*ayaγlïγ atlïγ qayïm*), il Buddha Mani» (T III 260[+]/V/2: Bang – von Gabain, III, p. 184; Clark, *Pothi-Book*, p. 68), o, in altri frammenti, «nostro padre, l'Apostolo di Luce (*yaroq yalavač qayïmïz*)» (T I α x 33 = Mainz 149/V/2: Zieme, *Manichäisch-türkische Texte*, p. 51), o anche «il padre delle nostre anime (*özütümüz qayï*)» (T II D 176 = MIK III 201/R/6-7: Le Coq, *Türkische Manichaica*, III, p. 15).

[92] Come osserva Colditz, il fatto che Mani si rivolga direttamente a un discepolo ricorda la tradizione buddista del rapporto del Buddha con Ananda, e potrebbe essere quindi indicativo dell'origine manichea orientale di questa parabola.

[93] La «bellezza» (qui *xušnyft*) appare in altri testi manichei nell'espressione «luce e bellezza» (medio-persiano *rwšnyh 'ud xwēn*) p. es. in M 3414/R/2, /V/2 (vol. I, p. 193, testo I.2c), e in vari frammenti dallo *Šābuhragān* (cfr. MacKenzie, *Šābuhragān*, I, pp. 510, 512, 516; Hutter, *Šābuhragān*, pp. 39, 48, 56, 57, 77, 86, 90). L'espressione designa secondo Sundermann (*apud* Colditz) l'Anima Vivente, sostanza divina che comprende anche l'anima dell'uomo, rapita dalla Materia. Sulla designazione dell'Anima Vivente come «Bellezza» ved. I. Gershevitch, «Beauty as the Living Soul in Iranian Manichaeism», in J. Harmatta (ed.), *From Hecataeus to al-Ḥuwārizmī*, Budapest 1984, pp. 281-8.

[94] Per la similitudine sul grano e la pula cfr. *Lc.* 3, 17.

[95] Forse da integrare «e al *nirvāṇa*».

[96] Tra la fine del *recto* e l'inizio del *verso* mancano tre righe. Colditz suggerisce di ricostruire il testo mancante fra /R/15 e /V/1 nel modo seguente: «... (e) servono sinché [hanno pagato i loro debiti. E quando coloro che non hanno debiti lasciano la terra, allora] quelli che sono stati loro d'aiuto vanno con loro e si salvano» (Colditz, *Parabelsammlungen*, p. 292).

[97] Cioè Ahriman, il Principe delle Tenebre.

[98] Come nota Colditz, il riferimento a coloro che non troveranno mai più una via d'uscita allude al dogma secondo il quale la vittoria finale della Luce non è completa: una parte di essa, imprigionata in alcune anime troppo intimamente legate alle Tenebre, non potrà essere redenta e verrà rinchiusa insieme a esse nella prigione eterna del *hālos* (ved. Puech, *Manichéisme*, p. 85 e nt. 356; Id., *Sul Manicheismo e*

altri saggi, pp. 75-7 e 95; Polotsky, *Manicheismo*, p. 59). La sorte degli schiavi imprigionati per la seconda volta e definitivamente si può paragonare al fato ultimo delle anime dei peccatori descritto nel *Ke.* XL (Böhlig – Polotsky, p. 104 ll. 6-20; Gardner, *Kephalaia*, p. 108), dove questi subiranno la seconda morte (*pmahsneu ²mmoui*), con espressione ripresa dall'Apocalisse (ὁ θάνατος ὁ δεύτερος, *Apoc.* 20, 14; 21, 8). La dottrina dell'impossibilità di redenzione per una parte della Luce era probabilmente sostenuta solo da una minoranza della comunità manichea, almeno di quella centroasiatica; essa viene attribuita nel *Fihrist* di al-Nadīm alla setta dei Māsīya, secondo cui «una parte della luce rimane nell'oscurità» (cfr. Sundermann, «Eschatology», p. 573). Se il nome della setta dei Māsīya deriva, come suggerisce Sundermann (W. Sundermann, «The Representation of Manicheism in the *Fehrest*», in *Eneliran* IX 1999, p. 481 [= Sundermann, *Manichaica Iranica*, p. 560]), dal sogdiano *māse* «vecchio», lo si può interpretare come «il gruppo dei vecchi credenti», cioè un gruppo legato a una dottrina superata dalla maggioranza della comunità manichea, che credeva invece alla redenzione ultima della totalità della Luce. Sul problema della predestinazione nel Manicheismo ved. pp. 190-2, testo V.3, con le rispettive note 245 e 252 a pp. 452-3.

[99] Qui iniziava l'*epimythion*.

[100] Colditz, *Parabelsammlungen*, p. 296.

[101] Cfr. Puech, *Gnose*, I, pp. 166-7, 233-4, 263.

[102] Cioè la parola di Mani, che parla in prima persona.

[103] Il termine *nirvāna* (partico *nybr'n*), ripreso dalla terminologia buddista, indica una caratteristica del Paradiso di Luce, lo stadio finale della redenzione, quando le emanazioni individuali della Luce saranno riassorbite in essa, nell'eternità senza tempo (secondo l'espressione del *Ke.* XXXIX, Böhlig – Polotsky, p. 103 l. 25); il suo equivalente nel *Kephalaia* è la «terra dei Viventi» (copto *tkhōra ²nnetanh* in *Ke.* XC, Böhlig – Polotsky, pp. 242 l. 30, 227 l. 26, 228 l. 2; *Ke.* XCI, Böhlig – Polotsky, pp. 231 l. 11, 230 l. 8; *Ke.* XCV, Böhlig – Polotsky, p. 240 l. 9). Le due caratteristiche del Paradiso di Luce, «*nirvāṇa* e pace (partico *angōn*, lett. "cessazione, riposo")» citate nel nostro testo (in contrapposizione alla sofferenza e all'agitazione del ciclo delle rinascite) corrispondono a «riposo (*angōn*)» e «quiete (*rāmišn*)» nel cielo di inni partico *Angad Rōšnān*, nelle parole del Salvatore che consola l'anima: «Il riposo sarà tuo nel luogo della redenzione, con tutti gli dèi e coloro che abitano nella quiete» (*A.R.* VI 73: Boyce, *Hymn-Cycles*, pp. 152-3). Espressioni simili ricorrono nei *Kephalaia*: «in pace e silenzio» (copto *h²n oubrak m²n oukarai²f*: *Ke.* XXXIX, Böhlig – Polotsky, p. 103 ll. 19-20), «la terra della tranquillità e della pace» (*tkhōra ²mpsrahi m²n tirēn*: *Ke.* LIX, Böhlig – Po-

lotsky, p. 149 ll. 19-20); cfr. anche Puech, *Manichéisme*, pp. 86 e 179 nt. 359. Il «riposo» o «quiete» (ἀνάπαυσις) indicano, nella terminologia gnostica, la perfezione divina come immobilità assoluta, inalterabile e atemporale; il Paradiso o il Pleroma sono nel *Vangelo di Verità* il «luogo di riposo» (copto *ma n'ntan*) del Padre perfetto (36, 38-9, 41, 13-5): H.W. Attridge *et alii* (edd.), *Nag Hammadi Codex I (The Jung Codex). Introduction, Texts, Translations, Indices* (NHS 22), Leiden 1985, pp. 108-9, 114-5; cfr. anche Puech, *Gnose*, II, pp. 192-3, 263, 265, 268-9.

[104] Ved. la nota 91 a pp. 389-90.

[105] Gli Uditori, nel rapporto quotidiano con gli Eletti e grazie all'assistenza che prestano loro principalmente tramite l'elemosina, sono i loro «aiutanti» (qui, in partico, *aδyātear*; cfr. la nota 81 a p. 389); anche nel *Kephalaion* I, fra i «misteri» rivelati dal Paraclito a Mani vi è quello degli Eletti e dei «catecumeni, loro aiutanti (βοηθός)» (Böhlig – Polotsky, p. 15 l. 17).

[106] Il partico *parmānag* «pensiero, riflessione» è anche termine tecnico per il quinto membro dell'anima; sull'immagine dell'«indossare» o «rivestire» la divinità cfr. anche la nota 151 a p. 397.

[107] Partico *hurrawān*, termine che indica gli Uditori (cfr. la nota 9 a pp. 374-5); probabilmente qui seguivano delle esortazioni rivolte a questi ultimi. Il termine *hurrawān*, letteralmente «dalla buona anima», è interpretato da Gershevitch («Beauty as the Living Soul», cit., p. 285) come «dalla bella anima», riaccostando *rrawān* «anima» al concetto di *daēnā*, nel quale la bontà e la rettitudine si traducono in termini di bellezza (cfr. il testo 6).

[108] Cfr. Colditz, *Parabelsammlungen*, p. 303.

[109] Cfr. la parabola precedente.

[110] Sul perfetto Uditore cfr. il testo 19.

[111] Sull'immagine del mercante, che rappresenta l'Apostolo, ved. il testo 22 e la nota 176 a p. 402.

[112] Si tratta di un nome proprio di persona, lo scriba, o, più probabilmente un committente che ha offerto un'elemosina per la trascrizione del testo. Questi nomi propri sono spesso citati alla fine di sezioni di testo (cfr. Sundermann, *Mitteliranische*, pp. 80-1 nt. 5).

[113] Come suggerisce Henning (*The Manichaean Fasts*, p. 155), il lunedì di Jāidān era probabilmente il giorno di digiuno immediatamente precedente la festa del *Bēma*, che commemorava la passione e la morte di Mani. Il termine, probabilmente di origine cinese *zhāitán* «sala per il digiuno (taoista)»: cfr. W. Müller, *Uigurica*, II (APAW), Berlin 1910, p. 93, o *zhāitáng* «sala del tempio (buddista)», è attestato anche in turco uigurico (*čaydan*) per indicare genericamente il *Bēma* (cfr. Asmussen, *Studies*, pp. 178, 198). Il titolo del nostro testo parrebbe indicare l'esi-

stenza di pericopi di testi suddivisi secondo il periodo dell'anno ecclesiastico in cui dovevano essere letti (cfr. Sundermann, *Studien*, I, p. 75). Sulla festa del *Bēma* ved. C.R.C. Allberry, *Das manichäische Bema-Fest*, «ZNW» XXXVII 1938, pp. 2-10; Puech, *Sul Manicheismo e altri saggi*, pp. 364-8; W. Sundermann, «Bēma», in *Enelran* IV 1990, pp. 136-7; Id., «Manichean Festivals», in *Enelran* IX 1999, pp. 548-9 (= Sundermann, *Manichaica Iranica*, pp. 77-9); ved. inoltre vol. I, pp. LVI-LVII.

[114] Sull'ebbrezza come simbolo della caduta dell'Anima luminosa, ved. Arnold-Döben, *Bildersprache*, pp. 125-7, e, per lo gnosticismo, H. Jonas, *Lo gnosticismo*, Torino 1991, p. 83, e Puech, *Gnosi*, I, pp. 200, 246.

[115] Sull'immagine del fanciullo cfr. Arnold-Döben, *Bildersprache*, pp. 112-5. Secondo Sundermann qui il fanciullo simboleggia semplicemente l'Anima, piuttosto che, come in altri testi manichei, la personificazione del desiderio di redenzione (*enthymesis* di vita) (cfr. Andreas – Henning, *Manichaica*, III, p. 878 nt. 4).

[116] Ved. vol. I, p. XVII.

[117] M 35/V/6-8. Henning, *Giants*, pp. 71-2 (= Henning, *Selected Papers*, II, pp. 134-5). Secondo il *Ke.* LXX, la sede di questo fuoco è lo stomaco (Böhlig – Polotsky, p. 172 ll. 13-4; Gardner, *Kephalaia*, p. 182).

[118] Chavannes – Pelliot, *Traité*, p. 537; Schmidt-Glintzer, *Chinesische Manichaica*, p. 81.

[119] *Ke.* VII: Böhlig – Polotsky, p. 36 l. 13; Gardner, *Kephalaia*, p. 40.

[120] All'inizio della riga /R/15, nella lacuna lasciata vuota dall'editore, si può integrare *(')[ny](m)* «porterò», sulla base di *(')nyy* «porterai» alla riga seguente.

[121] Sui cinque comandamenti per gli Eletti ved. Waldschmidt – Lentz, *Dogmatik*, pp. 578-80; Henning, *Beichtbuch*, pp. 14-5; Puech, *Manichéisme*, pp. 89-90 e 190 nt. 384; Tardieu, *Manicheismo*, pp. 90-3; Sims-Williams, «The Manichaean Commandments», pp. 575-7.

[122] Cfr. Sundermann, *Parabeltexte*, p. 84.

[123] Cfr. Hennecke – Schneemelcher, II, pp. 433-7, 498-504; H. Jonas, *Lo gnosticismo*, Torino 1991, pp. 130-46; testo della versione greca in *Acta apostolorum apocrypha*, II 1. *Acta Philippi et Acta Thomae*, ed. M. Bonnet, Leipzig 1903 (rist. 1959), pp. 219-24.

[124] Cfr. G. Widengren, *Der iranische Hintergrund der Gnosis*, «ZRGG» IV 1952, pp. 107-13.

[125] Sulla metafora dell'ebbrezza e dell'oblio, cfr. sopra la nota 114.

[126] Sul pavone (*frašemurw*) come simbolo del Regno di Luce e della trasfigurazione finale cfr. H.F.J. Junker, *Mittelpers. frašēmurw «Pfau»*, «Wörter und Sachen» XII 1929, pp. 132-58, specialmente

pp. 135-7, 151-7. In un frammento di inno abecedario medio-persiano, troppo breve per determinarne con certezza il contesto, il pavone appare in una descrizione che potrebbe riferirsi al Paradiso: «... fragrante. Il sole luminoso e la splendente luna piena brillano e irradiano dal tronco di quell'albero; là uccelli radiosi si dilettano lietamente; si dilettano colombe (e) pavoni di ogni [colore], cantano e lanciano richiami. ... delle fanciulle; lodano ...» (M 554/V/2-9: Müller, *Handschriften-Reste*, p. 69; Junker, art. cit., p. 132). Sull'etimologia del termine *frašemurw* ved. anche H.W. Bailey, *To the Zamasp Namak II*, «BSOS» VI 1930-32, p. 597.

[127] La metafora della perla (μαργαρίτης), simbolo dell'Anima caduta dall'alto come una goccia di pioggia e racchiusa nel «guscio», e che gli Apostoli pescano per riportarla al Regno della Luce, è sviluppata in una parabola contenuta nel *Ke.* LXXXIV (Böhlig – Polotsky, pp. 202 l. 1-204 l. 23; Gardner, *Kephalaia*, pp. 210-2); similmente, in un inno partico al Terzo Inviato si dice che presso di lui risiedono «i potenti Padri che pescano le perle (*morγārīd*), i divini Gemelli delle due grandi Lampade» (M 77/V/2-3 in Andreas – Henning, *Manichaica*, III, p. 887). Nel canto VI del cielo di inni partico *Angad Rōšnān*, il Salvatore si rivolge all'Anima come «la perla, che è la bellezza di tutti gli dèi» (*A.R.* VI 51b: Boyce, *Hymn-Cycles*, p. 146); nelle *Omelie* copte Mani stesso è «la perla di luce (*pmargaritēs ⁿnouaïne*) che [verrà] dai mari agitati» (Polotsky, *Homilien*, p. 55 ll. 18-9). Sul motivo della perla nel Manicheismo, cfr. Arnold-Döben, *Bildersprache*, pp. 48-52. Ved. anche i testi 22 e 23.

[128] Sull'Appello (partico *Xrōštag*, copto *tōhme*) e la Risposta cfr. Waldschmidt – Lentz, *Dogmatik*, pp. 513-5; Puech, *Manichéisme*, pp. 78 e 170 nt. 316; Tardieu, *Manichéisme*, p. 101.

[129] Sulla Forma di Luce come il Sé trascendente dell'anima nell'*Inno della Perla* ved. Henrichs – Koenen, pp. 171-82; cfr. anche la nota 43 a p. 380.

[130] Probabilmente si riferisce a Mani. La frase corrisponde a quella che spesso introduce le parole di Mani nei *Kephalaia* (copto *palin an pašef* «di nuovo disse», p. es. nel *Ke.* XXV, Böhlig – Polotsky, p. 76 l. 29).

[131] Lett. «comprò».

[132] Si riferisce probabilmente all'accettazione di false credenze.

[133] Traduzione suggerita da MacKenzie, recensione di Sundermann, *Parabeltexte*, p. 455 sg.

[134] I tre componenti essenziali delle elemosine erano cibo, vestiario e riparo (cfr. Andreas – Henning, *Manichaica*, II, p. 317 nt. 2, che cita il passo tradotto qui, e inoltre Henning, *A grain of mustard*, p. 33). Sulle elemosine ved. anche la nota 77 a p. 388.

[135] La costruzione di edifici destinati ad abitazione per gli Eletti faceva parte delle opere pie richieste agli Uditori. Nel *Ke.* LXXX, fra i precetti per gli Uditori, si dice: «una persona costruirà un'abitazione o erigerà un luogo, così che diventi per lui una parte di elemosine (*mutnae*) nella santa Chiesa» (Böhlig – Polotsky, p. 193 ll. 12-4; Gardner, *Kephalaia*, p. 202).

[136] Il «dipinto» (*nigār*) si riferisce all'*Ārdhang* (Εἰκών) e la «scrittura» (*nibēg*) probabilmente al *Vangelo Vivente* di Mani (medio-persiano *ewangelyōn zīndag*, gr. τὸ ζῶν εὐαγγέλιον; cfr. Henrichs – Koenen, pp. 189-202 e vol. I, pp. 76-7; per le versioni iraniche del Proemio del *Vangelo Vivente* ved. pp. 168-9, testo I.1).

[137] L'immagine della lampada ricorre di frequente nel *Salterio* copto, spesso associata a riferimenti più o meno diretti alla parabola evangelica delle dieci vergini che attendono lo sposo (*Ev. Matth.* 25, 1-13; cfr. Allberry, *Psalm-Book*, pp. 154 ll. 9, 170 ll. 21-4). La luce delle lampade, che non si devono lasciar spegnere (*Psalm-Book*, p. 70 ll. 15-7), alimentandole con l'olio della fede (*Psalm-Book*, p. 173 ll. 13-8), rappresenta la gnosi che illumina l'anima. Le lampade della conoscenza vengono accese da Mani (*Psalm-Book*, p. 23 ll. 8-9) o dall'Intelletto di Luce (*Psalm-Book*, p. 173 l. 13).

[138] Lett. «vi sarà un'interrogazione (*pursišn*)». Nel *Ke.* LXXXII «Sul giusto giudizio (*phep ntdikaiosunē*)» è esposta la necessità di un rimprovero (ἔπετιμία) severo, che può essere fatto con «ira» (*hlke*), e che può indurre il peccatore al pentimento (μετάνοια) (Böhlig – Polotsky, p. 197 ll. 26-35; Gardner, *Kephalaia*, pp. 206-7).

[139] La vittoria (medio-persiano *pērōzīh*) rappresenta la redenzione, ma è anche uno dei cinque elementi che la simboleggiano, il trofeo (βραβεῖον) tenuto da uno dei tre angeli che accompagnano la Forma di Luce (*Ke.* VII, Böhlig – Polotsky, p. 36 ll. 15-6; Gardner, *Kephalaia*, p. 40), e corrisponde al siriaco *zākūtā* «vittoria» che sta alla base del termine arabo che appare nell'elenco del *Fihrist* (cfr. Schmidt – Polotsky, *Mani-Fund*, p. 72; Polotsky, *Manichaeismo*, p. 60). D'altro canto la «vittoria» (chiamata in medio-persiano ugualmente *pērōzīh*, a cui corrisponde il sogdiano *wanōnakya*, ma in partico *bōxtagīft* «redenzione») è anche la terza delle dodici Signorie (κυβερνῆται) o «membra della luce» (sogdiano *ruxšne pišēt*, lat. *membra luminis*), che sono gli attributi dell'Uomo Nuovo (cfr. Schmidt – Polotsky, *Mani-Fund*, p. 73; Waldschmidt – Lentz, *Dogmatik*, pp. 533-6; W.B. Henning, *Geburt und Entsendung des manichäischen Urmenschen*, «NGWG» 1933, pp. 310-1 [= Henning, *Selected Papers*, I, pp. 265-6]; Sundermann, *Mitteliranische*, p. 50 nt. 3). Cfr. anche la nota 44 a pp. 380-1.

[140] Il termine «dèi» (*yazdān*) si può riferire qui agli Eletti, santifi-

cati e divinizzati dall'Intelletto di Luce. Nel *Ke.* LXXXVIII si dice: «Questo [è il caso] degli Eletti. Essi sono degli dèi (*b'n-noute*), poiché stanno nell'immagine degli dèi. La divinità (*tmntnoute*) che si è stabilita in loro è venuta loro dall'alto e si è stabilita in loro, ed essi fanno la volontà della Grandezza (*tmntnac*)» (Böhlig – Polotsky, pp. 219 l. 34-220 l. 3; Gardner, *Kephalaia*, p. 227). Anche in turco il termine «dèi» (*tängrilär*) si riferisce a volte agli Eletti (cfr. Zieme, *Manichäisch-türkische Texte*, p. 30 nn. 150-1).

[141] La «Gloria della Religione», medio-persiano *farrah ī dēn*, che corrisponde al partico *dēn farrah*, al sogdiano *δēnēfarn*, al turco uigurico *din qutï* (ma anche *nom qutï* «la Gloria della Legge», come nel cinese *fă xiăng* dell'*Inuario*, 146d e 255c, e del *Trattato*, 82c.21, cfr. Schmidt-Glintzer, *Chinesische Manichaica*, pp. 28, 43, 86) definisce, specialmente nel Manicheismo orientale, quel particolare aspetto dell'Intelletto di Luce come salvatore che opera tramite gli Apostoli e la Chiesa (cfr. Waldschmidt – Lentz, *Dogmatik*, pp. 529, 574). Anche nei *Kephalaia* l'Intelletto di Luce è strettamente legato alla chiesa manichea, p. es. in *Ke.* XX: «La sua grandezza è la santa Chiesa (*tekklēsia etouabe*), poiché Egli vive ed è situato in essa» (Böhlig – Polotsky, p. 64 ll. 9-10; Gardner, *Kephalaia*, p. 67). Per altri riferimenti nei *Kephalaia* cfr. van Lindt, *Names*, p. 156.

[142] Su questo motivo nella letteratura popolare cfr. F. Geißler *apud* Sundermann, *Parabeltexte*, p. 142.

[143] Il termine «cadavere» (qui *murdag*, altrove partico *nasāw* e medio-persiano *nasāh*) è spesso usato per definire il corpo come prigione dell'anima (cfr. W.B. Henning, *Ein manichäischer kosmogonischer Hymnus*, «NGWG» 1932, p. 217 nt. 4 [= Henning, *Selected Papers*, I, p. 52]; Waldschmidt – Lentz, *Dogmatik*, p. 557). L'immagine appartiene già alla letteratura gnostica, dove il cadavere (πτῶμα) è spesso metafora del corpo (σῶμα) o del mondo (cfr. Puech, *Gnose*, I, p. 196; II, pp. 45, 95, 265).

[144] Sundermann, *Parabeltexte*, p. 91.

[145] Nel *Trattato* cinese, a proposito dell'undicesimo «albero» (Eone di Luce), si dice: «La concordia è nell'armonia (con gli altri); per via di questa armonia, le elemosine che essi [*scil.* gli Eletti] ricevono, ne fanno un'opera meritoria a beneficio di tutti» (T. 85b.24-5, Chavannes – Pelliot, *Traité*, p. 582; Schmidt-Glintzer, *Chinesische Manichaica*, p. 99).

[146] Cioè nel vaso di cui si parla dopo.

[147] Sundermann traduce «ein [Mädchen]», ma nella lacuna, invece di *[qnycg]* si può ricostruire *[qndwg]* (o *[xwmb]*, cfr. la nota seguente), e intendere che il monaco ha portato con sé la fanciulla, na-

scondendola poi nella giara datagli dalla donna, probabilmente sua complice.

[148] Contrariamente a quanto afferma Klimkeit (*Gnosis*, p. 198 nt. 56), il termine usato qui non è *qndwg*, come nel testo 10 (cfr. la nota 86 a p. 389), ma *xumb* «giara» (cfr. Henning, *List*, p. 89).

[149] Iniziava qui nel manoscritto un'altra parabola, di cui si conservano solo frammenti delle prime due righe.

[150] Il perfetto Uditore osserva quindi il secondo dei cinque comandamenti per gli Eletti, la «non-violenza» (sogdiano *pu-āzarmya*); esso appare al secondo posto nell'elenco dei cinque comandamenti nel frammento sogdiano M 14/V/21 (cfr. Waldschmidt – Lentz, *Dogmatik*, p. 548) e nel *Salterio* copto (*tentolē ⟦ge⟧kase ⲛ̀ⲛⲟⲩⲃⲱⲑⲉ* «il comandamento che non uccidiamo», cfr. Allberry, *Psalm-Book*, p. 33). Sui cinque comandamenti per gli Eletti cfr. la bibliografia citata alla nota 121 a p. 393.

[151] Wahman (dall'avestico *Vohu Manah* «Buon Pensiero») è la denominazione medio-persiana (insieme a *farrah ī dēn* «Gloria della Religione», su cui ved. la nota 141 a p. 396) dell'Intelletto di Luce, soprattutto come personificazione e ipostasi della Chiesa manichea (cfr. Andreas – Henning, *Manichaica*, II, pp. 328, 361; Waldschmidt – Lentz, *Dogmatik*, pp. 543-4). Spesso è definito «luminoso» (*rōšn*), p. es. nell'inno sui dodici Dominî M 738/V/17-8: «il luminoso Wahman, Signore della Religione» (*wahman rōšn šahryār ī dēn*; Waldschmidt – Lentz, *Dogmatik*, p. 572; Boyce, *Reader*, p. 135). Cfr. inoltre Sundermann, *Namen*, p. 101; Id., «Manohmed rōšn "der Licht-Nous"». Ursprung und Wandel eines manichäischen Begriffs», in K. Röhrborn – W. Veenker (edd.), *Memoriae munusculum. Gedenkband für Annemarie von Gabain*, Wiesbaden 1994, pp. 126-7 (= Sundermann, *Manichaica Iranica*, pp. 590-1). Anche nei *Kephalaia* l'Intelletto di Luce «risiede nella Chiesa» (*Ke.* XX, cit. alla nota 141), e «riveste» (*ⲁⲣϩⲟⲣⲉ* = φορεῖν) i Santi (*ⲛ̀ⲛⲉⲧⲟⲩⲁⲁϩⲉ*, *Ke.* XXXVIII, Böhlig – Polotsky, p. 89 ll. 22-3; Gardner, *Kephalaia*, p. 94) o le immagini degli Eletti (*ⲛⲟⲩⲱⲃⲓⲕⲱⲛ ⲛ̀ⲛⲉⲕⲗⲉⲕⲧⲟⲥ*, *Ke.* XCVIII, Böhlig, *Kephalaia*, p. 249 ll. 17-8; Gardner, *Kephalaia*, p. 255). L'immagine del *Nous* come «veste» si ritrova nei testi turchi; in un inno di installazione si dice che un re è «rivestito del *Nous* della Religione (*nomqutï kädilmïš*)» (TM 296/V/7: Le Coq, *Türkische Manichaica*, III, p. 36).

[152] Il «segno della pace» è il saluto augurale di pace e corrisponde al primo dei cinque misteri (μυστήριον) o «segni» (copto *meine*) enumerati nel *Ke.* IX (Böhlig – Polotsky, pp. 37 l. 28-42 l. 23; Gardner, *Kephalaia*, pp. 42-7), gesti e parole rituali, ripetizioni, nella società umana, di archetipi divini, che erano simboli di aggregazione alla comunità manichea (cfr. Puech, *Sul Manicheismo e altri saggi*, p. 331

sgg., e vol. I, p. LVII). L'archetipo divino del saluto augurale di pace è quello dato dall'Appello, inviato dallo Spirito Vivente, all'Uomo Primordiale imprigionato nel regno delle Tenebre (Böhlig – Polotsky, p. 39 ll. 12-4; Gardner, *Kephalaia*, p. 44).

[153] La frase «al segno della pace (*nišān ī xwāštīh*) entrano fra i pacifici (*xwāštīgarān*)» corrisponde, nel *Ke.* IX, a «la persona riceve la pace (*t-irēnē*) e diventa un figlio della pace (*oušēre ⁾n-eirēnē*)» (Böhlig – Polotsky, p. 40 ll. 28-9; Gardner, *Kephalaia*, p. 46). L'espressione οἱ τῆς εἰρήνης παῖδες, che ricorre anche nel proemio del *Vangelo Vivente* di Mani nel *Codice di Colonia* (67 ll. 3-5, cfr. Henrichs – Koenen, p. 200 e nt. 271, e vol. I, pp. 76-7), è di origine evangelica (υἱὸς εἰρήνης, *Ev. Luc.* 10, 6).

[154] La Stirpe Vivente (*māf zīndag*) è la famiglia dei credenti manichei. La stessa espressione ricorre in un testo medio-persiano che contiene precetti per gli Uditori: «voi siete la Stirpe Vivente e i figli della Luce» (M 5794 = T II D 126/II/V/9-10: Andreas – Henning, *Manichaica*, II, p. 297; Boyce, *Reader*, p. 57). A «stirpe vivente» come designazione dell'insieme dei fedeli corrisponde in altri testi «stirpe di pace» (*māf ī xwāštīh*), e il termine stesso «pace» (*xwāštīh*) è usato come designazione della religione manichea (cfr. Andreas – Henning, *Manichaica*, II, p. 317 nt. 1).

[155] La raccolta (delle membra) dell'anima dei credenti è il risveglio religioso effettuato dall'Intelletto di Luce, come è detto nel *Ke.* XI: «l'Intelletto di Luce, che è il risvegliatore di coloro che dormono, il raccoglitore (*refsōūh ahoun*) di coloro che sono dispersi» (Böhlig – Polotsky, p. 44 ll. 11-2; Gardner, *Kephalaia*, p. 50). In un inno partico si dice: «meritorio e benedetto è l'Uditore che raccoglie l'anima, fortunato e felice è l'Eletto che la purifica» (M 6650 = T II K /V/3-6: Waldschmidt – Lentz, *Stellung Jesu*, p. 116). Lo scopo che si deve prefiggere l'uomo è quindi di raccogliere le scintille di luce che sono parti integranti («membra») della sua anima, e dirigerle alla dimora originaria, il Mondo della Luce. L'immagine archetipale di questa «raccolta» è esemplificata dalle parole rivolte dall'Appello all'Uomo Primordiale in un testo cosmogonico partico: «raduna le tue membra, poiché è arrivato il tuo Salvatore» (M 21/V/4-5: Andreas – Henning, *Manichaica*, III, p. 891, e similmente in M 33/I/V/3-4, *ibid.*, p. 877). Il motivo della σύλλεξις ἑαυτοῦ appartiene già alla letteratura gnostica: p. es. in un passo del *Vangelo di Filippo* citato da Epifanio (*Pan.* XXVI 13, 2-3: Epiphanius, *Ancoratus, Panarion*, ed. K. Holl, I, Leipzig 1915, p. 292), tra le formule rituali che l'anima deve pronunciare per ottenere dagli Arconti il permesso di attraversare le sfere, vi è: «mi sono raccolta da ogni parte» (συνέλεξα ἐμαυτὴν ἐκ παντοχόθεν) e «ho radunato le membra disperse» (συνέλεξα τὰ μέλη τὰ διε-

ὀκορπισμένα); l'espressione è in ultima analisi di origine platonica (*Phd.* 67c). Cfr. Hennecke – Schneemelcher, I, pp. 273-5.

[156] Il testo si riferisce al giudizio finale, agli ultimi giorni dopo la παρουσία di Gesù, quando Egli giudicherà l'umanità, separando i peccatori dagli Uditori, che riceveranno la «vittoria», mentre gli Eletti saranno trasfigurati (cfr. Puech, *Manichéisme*, pp. 84 e 177 nt. 351; Polotsky, *Manicheismo*, p. 62; Sundermann, «Eschatology», p. 570).

[157] Qui è usato il plurale di *wahmān*.

[158] Tramite l'operato dell'Intelletto di Luce, essi diventano Uomini Nuovi, e pertanto simili agli Eletti (cfr. *Ke.* LXXXVI: «L'anima che riveste questo corpo, quando viene ad essa l'Intelletto di Luce, la purifica tramite il potere della Saggezza [σοφία] e della sua obbedienza, e viene purificata e diviene un Uomo Nuovo», Böhlig – Polotsky, p. 215 ll. 1-4; Gardner, *Kephalaia*, pp. 222-3; per altri riferimenti cfr. Sundermann, *Parabeltexte*, p. 103 nt. 10). Sul concetto del Nuovo Uomo ved. la nota 244 a pp. 410-1.

[159] Letteralmente «si mescolano alla santa Chiesa», cioè sono assimilati agli Eletti. La stessa espressione ricorre in un testo medio-persiano che descrive il rapporto fra Uditori ed Eletti: «Tramite l'elemosina e tramite ... [e] l'amicizia essi (gli Uditori) si mescolano a loro (gli Eletti), e si sforzano con tutto il cuore per essere loro amici, e li amano come se fossero loro parenti» (M 8251 = T III D 278/I/R/1-5; Andreas – Henning, *Manichaica*, II, pp. 308-9; Boyce, *Reader*, p. 55).

[160] Lett. «diventano compartecipi».

[161] I perfetti Uditori qui descritti, assimilati agli Eletti, costituivano un'eccezione; normalmente, la speranza di un Uditore era di poter sfuggire un giorno al *saṃsāra*, attraverso un graduale processo di purificazione, rinascendo poi come Eletto (cfr. Puech, *Manichéisme*, p. 89, e vol. I, p. 11). Come nota Sundermann (*Parabeltexte*, p. 103 nt. 12), la categoria del perfetto Uditore è descritta nel *Kephalaia: Ke.* XCI «questi perfetti Uditori (*nikatēkhoumenos etgēk*), che sfuggiranno a questo corpo e saliranno in alto; essi sono simili agli Eletti nella loro costituzione (πολιτεία). Questo è il segno di quegli Uditori che non si reincarneranno» (Böhlig – Polotsky, p. 229 ll. 16-20; Gardner, *Kephalaia*, p. 237). La categoria del perfetto Uditore è citata anche in un frammento turco: «Quegli Uditori non sono tutti simili fra loro. Vi sono anche perfetti Uditori (*tükällig uyošak*); tali sono coloro che hanno un buon intendimento, (e) tali sono le persone che amano la Legge» (T II D 173b/II/8-12: Le Coq, *Türkische Manichaica*, III, p. 12).

[162] Henning (*Giants*, p. 64 nt. 3) traduceva «fosters», ma il senso di *fragām-* è ampiamente attestato come «desiderare» (cfr. Henning, *Verbum*, p. 177 [= Henning, *Selected Papers*, I, p. 84]). Secondo Sun-

dermann (*Parabeltexte*, p. 104 nt. 13), potrebbe alludere all'istituzione del matrimonio fra consanguinei in ambiente zoroastriano.

[163] Nel *Manuale di Confessione* sogdiano per gli Eletti si dice: «Ed io tormento e danneggio ogni volta i Cinque Elementi, la Luce incatenata che è nella terra asciutta e umida. Se (faccio sì) che il pesante corpo dannoso, l'io crudele di cui sono rivestito, a piedi o a cavallo, salga o scenda, cammini velocemente o lentamente ...» (M 801a/B/R/1-9; Henning, *Beichtbuch*, p. 32 ll. 482-90), e continua enumerando gli atti che possono danneggiare la terra, come scavare o costruire. E nel *Ke.* LXXXV: «è giusto che l'uomo guardi dove (pone) il passo quando cammina su una strada, che i suoi piedi non calpestino la Croce di Luce (*pstauros mpouaïne*), danneggiando le piante» (Böhlig – Polotsky, p. 208 ll. 17-9; Gardner, *Kephalaia*, p. 217). Anche ogni operazione finalizzata alla produzione del nutrimento, come arare, seminare, raccogliere, è peccaminosa in quanto lesiva nei confronti delle particelle di luce inglobate nella natura (cfr. Puech, *Manichéisme*, p. 190 nt. 386): nella prima delle due lettere manichee trovate a Qočo sono citate varie infrazioni al secondo comandamento, fra cui scavare la terra e schiacciare piante, commesse da Elette di una comunità manichea di origine siro-mesopotamica (*mihriyya*) (M 112 + M 146a + M 336c /18-21/; Sundermann, *Probleme der Interpretation*, pp. 293, 305, 307-8; cfr. anche Henning, *Neue Materialien*, p. 16; ved. anche il frammento M 12 tradotto a pp. 182-3 testo IV.1). Arrecare danno alla terra, cioè alle particelle di luce imprigionate in essa, i Cinque Elementi luminosi figli dell'Uomo Primordiale (cfr. la nota 20 a pp. 376-7), ovvero lo *Iesus patibilis* crocifisso, è considerata nel *Manuale di Confessione* un'infrazione al secondo comandamento per gli Eletti, la «non-violenza» (ved. la nota 150 a p. 397). Sul tema della divinità che soffre incatenata alla materia, frequente nella letteratura manichea, cfr. Puech, *Manichéisme*, p. 88 e 185-6 nt. 370-1; Henrichs – Koenen, pp. 151-4.

[164] L'intero *Ke.* LIX è dedicato al tema degli Elementi (στοιχεῖον) luminosi, che piangono incatenati nella materia (Böhlig – Polotsky, pp. 148 l. 21-151 l. 4; Gardner, *Kephalaia*, pp. 156-8).

[165] L'espressione «giornalmente» (*pādrōzag*) non significa necessariamente che agli Uditori fosse richiesta una confessione giornaliera. La confessione degli Uditori agli Eletti e degli Eletti fra loro aveva luogo settimanalmente, durante la funzione del lunedì, oltre che nella celebrazione annuale del *Bēma*. Per gli Eletti vi erano inoltre delle preghiere penitenziali da recitare sette volte al giorno (M 801a/E/V/1-5; Henning, *Beichtbuch*, p. 38, ll. 684-8, e p. 13). Sulla confessione nel Manicheismo ved. Puech, *Manichéisme*, pp. 184-5 nt. 367; Id., *Sul Manicheismo e altri saggi*, pp. 265-96.

[166] Cioè i perfetti Uditori.

[167] Cioè al membro che gli dà irritazione.

[168] Lett. «simili» (*hātwendān*); traduzione suggerita da MacKenzie, recensione di Sundermann, *Parabeltexte*, p. 456.

[169] La metafora del contadino ricorre di frequente nella letteratura manichea. Nel *Ke.* I si dice degli Apostoli: «Gli Apostoli tutti, i quali sono stati inviati nel mondo in ogni epoca, assomigliano a contadini» (Böhlig – Polotsky, p. 9 ll. 24-6; Gardner, *Kephalaia*, p. 16; ved. vol. I, p. 144), e Mani dice di sé stesso «Io ho seminato il seme della Vita» (Böhlig – Polotsky, p. 16 ll. 4-5; Gardner, *Kephalaia*, p. 21; ved. vol. I, p. 151; cfr. anche *Ke.* LXXVI: Böhlig – Polotsky, p. 187 l. 32; Gardner, *Kephalaia*, p. 196). Nel *Ke.* XCVI il Buon Contadino è l'Intelletto di Luce, che coltiva la Chiesa, miete il raccolto e lo porta alla sua dimora di luce (Böhlig, *Kephalaia*, p. 245 ll. 8-16; Gardner, *Kephalaia*, p. 250); nei salmi copti «Primo Contadino» (*šarp ʿnouaie*) è un epiteto dello Spirito Vivente (Allberry, *Psalm-Book*, p. 163 l. 9). Il credente è definito «semenza» di Mani nella preghiera di Sisinnios (Polotsky, *Homilien*, p. 79 l. 24), e in un inno a Gesù dell'*Inmario* cinese si dice «Ed io sono, o Grande Santo, una semenza della Luce, sparsa nella fitta foresta fra sterpi spinosi. Abbi grande misericordia: raccoglimi e portami su all'aia della Legge, al granaio della Luce» (*H.* 67; Schmidt-Glintzer, *Chinesische Manichaica*, p. 18).

[170] Cfr. la nota 86 a p. 389.

[171] Come osserva l'editore (Sundermann, *Parabeltexte*, p. 107 nt. 2), la frase è probabilmente una citazione evangelica (p. es. *Ev. Io.* 5, 32: καὶ οἶδα ὅτι ἀληθής ἐστιν ἡ μαρτυρία ἣν μαρτυρεῖ περὶ ἐμοῦ, «e so che la testimonianza che egli mi rende è verace»; cfr. anche *Ev. Io.* 19, 35; 21, 24; 3 *Ep. Io.* 12).

[172] Anche queste frasi sono, come nota l'editore, citazioni evangeliche; corrispondono a *Ev. Luc.* 21, 8 (βλέπετε μὴ πλανηθῆτε· πολλοὶ γὰρ ἐλεύσονται ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου λέγοντες· ἐγώ εἰμι, καὶ· ὁ καιρὸς ἤγγικεν, «Guardate di non lasciarvi ingannare. Molti verranno sotto il mio nome dicendo "Sono io" e "Il tempo è prossimo"») e a *Ev. Matth.* 24, 4-5 (βλέπετε μή τις ὑμᾶς πλανήσῃ· πολλοὶ γὰρ ἐλεύσονται ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου λέγοντες· ἐγώ εἰμι ὁ χριστός, καὶ πολλοὺς πλανήσουσιν, «Guardate che nessuno vi inganni; molti verranno nel mio nome, dicendo: "Io sono il Cristo", e trarranno molti in inganno»). La leggera modifica al testo («Noi siamo di Gesù» invece di «Io sono il Cristo») potrebbe riflettere secondo Sundermann (*Parabeltexte*, p. 108 nt. 3) una polemica manichea contro le comunità cristiane.

[173] Ved. Arnold-Döben, *Bildersprache*, pp. 62-3; cfr. anche, per il mercante e la perla, la nota 127 a p. 394. È noto il ruolo avuto dai mercanti itineranti nella diffusione del Manicheismo, e in particolare quel-

lo dei mercanti sogdiani in Asia centrale e in Cina (cfr., p. es., E. de la Vaissière, *Histoire des marchands sogdiens*, Paris 2002, pp. 218-21).

[174] Nel *Codex Manichaicus Coloniensis* (15 ll. 7-10) il nocchiero e la nave sono Mani stesso e il suo corpo terreno, che pescano i tesori (τὰ χειμήλια) dal mare (ved. vol. I, pp. 44-5). In un inno medio-persiano a Mani si dice «ecco, viene il buono e fortunato nocchiero, che conduce le [navi] dal mare» (M 224/I/R/6-9: Andreas – Henning, *Manichaica*, II, p. 322). In un inno partico è Gesù lo Splendore a essere definito «nostra grande porta e nave delle nostre anime» (M 680 /V/4-5: Waldschmidt – Lentz, *Stellung Jesu*, p. 96). L'Apostolo come pescatore di anime (cfr. *Ev. Matth.* 4, 19) si ritrova anche nella preghiera conclusiva a Mani nel *Trattato* cinese: «Con la rete, calata nel grande mare, pescaci fuori e collocaci nella Nave di Pietre Preziose!» (T. 86a, 19-20: Schmidt-Glintzer, *Chinesische Manichaica*, p. 102; traduzione leggermente diversa in Chavannes – Pelliot, *Traité*, p. 588).

[175] Cfr. Arnold-Döben, *Bildersprache*, pp. 63-70.

[176] Nel frammento di *epimythion* conservato all'inizio del testo 13 (M 44/R/2-3, ved. sopra, p. 138) il mercante (*wāzārgān*) è l'Apostolo (*frēštag*), e nel testo di storia missionaria M 2/I/R, Mani raccomanda a Mār Addā di agire come un mercante che accumula tesori (ved. vol. I, p. 210, testo II.1a). In un inno medio-persiano, Mani è detto «il figlio del Signore Splendente (*xwadāwan bāmēw*, cioè l'Intelletto di Luce o Gesù lo Splendore), il mercante benefico, che ha preso le perle dalla Mesene e i profumi dall'India» (M 26/I/R/2-5: Sundermann, «Kaufleute», pp. 287-8). D'altra parte, nella parabola sulla perla nel *Ke.* LXXXIII i «mercanti», che fanno da intermediari fra i tuffatori e i sovrani, sono i due grandi astri (altrove detti «navi», o, nei testi iranici, «carri», cfr. la nota 227 a pp. 407-8) che trasportano la luce redenta all'Eone di Luce («I tuffatori le danno [*scil.* le perle] ai mercanti, e i mercanti le danno ai re e ai nobili». «Gli Apostoli sono simili ai tuffatori; i mercanti sono gli Illuminatori [φωστῆρ] del cielo; i re e i nobili sono gli Eoni della Grandezza», Böhlig – Polotsky, p. 204 ll. 3-4, 11-3; Gardner, *Kephalaia*, p. 212); anche nei *Salmi di Tommaso* il Sole e la Luna sono citati come «le navi dei Grandi Mercanti (*ⲛⲉϩⲙⲏⲟⲩ ⲛⲧⲉ ⲛⲛⲁⲩ ⲛⲛⲉⲙⲡⲟⲣⲟⲥ*) ... che porteranno in alto la parte distillata della vita» (Allberry, *Psalm-Book*, p. 213 ll. 2-6).

[177] Sundermann, «Kaufleute», p. 228.

[178] Il motivo dei mercanti che viaggiano per mare per cercare tesori è presente anche nella letteratura narrativa buddista, da cui il Manicheismo ha tratto vari spunti. L'enumerazione dei tesori alle linee 4-7 del nostro testo corrisponde a quella del *Suppāraka-Jātaka*, che narra il viaggio per mare del bodhisattva Suppāraka insieme a un gruppo di

mercanti, che nei cinque mari che percorrono trovano diamanti, oro, argento, smeraldi e coralli (Sundermann, «Kaufleute», p. 287).

[179] Alle ll. 6-7 Sundermann traduce: «[Und es gibt eins, das ist] so vielfältig», ma, come egli stesso osserva in *Manichaica Iranica*, p. 722, il sogdiano *wš'wš'k*, come ha stabilito Y. Yoshida, significa «isola» (non «vario»).

[180] Calpestano la sabbia per pareggiarla.

[181] Come nota Sundermann («Kaufleute», p. 293 nt. 50), il «segno» (*'xšnyrk*) lasciato dal primo gruppo di mercanti può essere inteso come marchio di proprietà, o come segnale per i gruppi di mercanti che arriveranno successivamente.

[182] Il forte vento (*vtafδe wāt*), citato sopra, ostacola il cammino della nave.

[183] Cioè, le navi ricominciano ad avanzare.

[184] Il vento mite (*namri wāt*) è il vento favorevole.

[185] Lett. «ampiamente».

[186] Come suggerisce l'editore del testo (Sundermann, «Kaufleute», p. 294 nt. 63), qui Gesù rappresenta la Luna, che è il suo veicolo. Essa riceve dalla Colonna di Gloria la luce purificata e la trasmette poi, attraverso il Sole, al Nuovo Eone (cfr. vol. I, p. XLVIII). Ved. anche la nota 227 a pp. 407-8.

[187] Nonostante le incongruenze fra le segnature attribuite originariamente ai singoli frammenti del manoscritto, è più probabile che questi siano stati trovati a Toyoq durante la terza spedizione piuttosto che a Qočo durante la seconda (1904-1905); cfr. W. Sundermann, «Completion and correction of archaeological work by philological means: the case of the Turfan texts», in P. Bernard – F. Grenet (edd.), *Histoire et cultes de l'Asie Centrale préislamique. Sources écrites et documents archéologiques. Acte du Colloque international du CNRS (Paris 1988)*, Paris 1991, pp. 284-5 (= Sundermann, *Manichaica Iranica*, pp. 428-31). Sundermann assegna al *Libro di Parabole* anche il piccolo frammento So 14700(1) = T II T (*ibid.*, p. 284 nt. 7).

[188] Sundermann (*Parabelbuch*, p. 34) traduceva «der bringe Wort (?) (und) Wunsch». Sull'interpretazione di Wiγaši-āγaδe («desiderio di gioia») come nome proprio e di *βr't* come «fratello» piuttosto che come forma verbale ved. Yoshida, *First Fruits*, p. 85.

[189] Anche Wanandmāx («Luna vittoriosa») è un nome sogdiano; seguo qui la lettura di Yoshida (*First Fruits*, p. 85), preferibile a quella di Sundermann (Wiraydmāx, letteralmente «luna versata», che si riferirebbe quindi alla luna calante, da cui la sostanza luminosa redenta è stata trasferita al Vascello celeste del Sole [cfr. la nota 227 a pp. 407-8], e avrebbe sostanzialmente lo stesso significato di Nawēmāx «Luna Nuova»).

[190] Sulla possibile etimologia di questi nomi turchi, ved. Sundermann, *Parabelbuch*, note a p. 34.

[191] Tutto ciò che si conserva di questa prima storia è: «... era e ... e il giudice pensò ... riconobbe ..., e adesso a me esperienza ... chiede il latte ... è e da ... è ...» (Ch/U 7224); «... andò via da questo ... su cui si dice ... Spiegazione ... porta grande danno all'anima ... È finita la storia del giudice e di ...» (Ch/U 6914/1-4/).

[192] M 7420 = T II T 22, edito in Sundermann, *Parabelbuch*, p. 36. Le varianti di questa versione sono date qui in nota alla traduzione.

[193] Cfr. la nota 243 a pp. 409-10.

[194] Cfr. *Ke.* XLIV: «E i sedimenti e i resti dei tre veicoli, quelli di [acqua e] oscurità [e] fuoco, che erano stati scaricati sulla [terra], li raccolse [e li depositò nel] mare che è fra le muraglie e i veicoli; per questo le acque del mare sono salate. Poiché hanno ricevuto sale e amarezza dal lavaggio e purificazione dei tre veicoli» (Böhlig – Polotsky, pp. 113 l. 35-114 l. 3; Gardner, *Kephalaia*, p. 120).

[195] Ved. *Ke.* CLIV: «Come un'acqua si aggiunge a un'(altra) acqua, e diventano molte masse d'acqua, proprio così gli antichi libri (*ǧme ʾnarkhaios*) si sono aggiunti ai miei scritti (*na-graphatue*: γραφή) e sono divenuti una grande sapienza (σοφία), niente di simile alla quale è stato proclamato fra tutte le antiche generazioni» (Schmidt – Polotsky, *Mani-Fund*, pp. 42, 86). Cfr. anche l'ultimo paragrafo (quinto punto) del testo medio-persiano M 5794/I/V/15-7 (Andreas – Henning, *Manichaica*, II, p. 296; traduzione nel vol. I, pp. 206-8, testo I.6).

[196] Sundermann, «Eine buddhistische Allegorie», pp. 200-2.

[197] Variante di M 7420/1-3/: «e ... non diventa assolutamente più pieno».

[198] Il termine usato qui è *γrīw*, che significa anche «corpo», «anima», «il Sé».

[199] Variante di M 7420/3-5/: «Quinto: Che è più puro e non porta alcuna contaminazione».

[200] L'editore confronta un passo del *Compendio* cinese («Poiché, per quanto il mare sia vasto, non tollera a lungo i cadaveri» [Haloun – Henning, *Compendium*, p. 196]), riferito a un eletto che viola i comandamenti e che quindi deve essere considerato morto ed espulso dall'Ordine (*fā*). Il paragone implicito è quindi tra il mare e la Chiesa (*K.* 80.c10-2, cfr. anche Schmidt-Glintzer, *Chinesische Manichaica*, p. 74).

[201] Il termine usato nel testo (*lān*) potrebbe indicare la pietra focaia (cfr. Sundermann, *Parabelbuch*, pp. 47-8).

[202] Variante di M 7420/6-8/: «Sesto: Quando il *l'n* si strofina con il *l'n* (ne) sorge il fuoco». Probabilmente il testo si riferisce alla fosforescenza marina.

[203] Il testo, come nota l'editore, si riferisce probabilmente ad altri esseri meravigliosi non bipedi, come centauri o simili. In un testo sogdiano, probabilmente manicheo, sulle «quattro (parti del) mondo (*čatβār δambaδ*)» si descrivono le meravigliose creature semi-umane che vi abitano, fra cui esseri «il cui corpo è (come quello di) un uomo e i cui piedi sono di animali (quadrupedi)» So 20229 = K 29/R/3-5: W. Sundermann, «On human races, semi-human beings and monsters», in P. Mirecki – J. BeDuhn (edd.), *The Light and the Darkness. Studies in Manichaeism and its world* (NHMS 50), Leiden-Boston-Köln 2001, p. 186.

[204] Variante di M 7420/9-11/: «Settimo: Sui grandi animali e i particolari esseri (e) uomini».

[205] Cfr. la nota 220 a pp. 406-7.

[206] Variante di M 7420/12-4/: «Ottavo: Sulle isole (e) le gemme (e) perle che (vi) nascono».

[207] Variante di M 7420/14-6/: «Nono: Sul sollevarsi della marea due volte (al giorno)». L'editore riaccosta il demone dell'oceano (*kunāy* nel nostro testo) al gigante oceanico (*pγigas 'nthalassa*) che secondo il *Ke.* XLIV è prodotto dalla sostanza demoniaca versata dalle sfere nel mare (Sundermann, *Parabelbuch*, pp. 22-3 nt. 30; cfr. Böhlig – Polotsky, p. 114 ll. 3-16; Gardner, *Kephalaia*, p. 120). Nel testo cosmogonico medio-persiano M 7981/I/R/1/7-12 si dice: «E quella parte che cadde nel mare, ne sorse un mostro (*mazan*), brutto, predatore e terribile» (Andreas – Henning, *Manichaica*, I, p. 181; Boyce, *Reader*, p. 65; Hutter, *Šābuhragān*, pp. 39-40). Nel nostro testo, invece, si sottolinea soltanto l'aspetto positivo del gigante dell'oceano (alle ll. 115-24 assimilato al *Nous* della Religione), che, come è detto nel *Ke.* XLIV, con il suo respiro suscita le maree («tramite il respiro che il gigante del mare emette e inala, agita il mare», purificando in questo modo «tutto il potere e la vita che scendono al mare»: Böhlig – Polotsky, p. 115 ll. 27-8, 26-7; Gardner, *Kephalaia*, p. 122).

[208] Variante di M 7420/17-9/: «E l'acqua che vi cade dentro si calma completamente dal suo rumoreggiare». Il riferimento al mare come luogo dove confluiscono tutte le acque di origine terrestre ricorre anche nel *Ke.* XLIV: «i fiumi che scorrono sulla faccia della terra scaricandosi nel mare, e le acque piovane che scendono a terra, e il sedimento e il ciclo di rinascite che vi discendono; quel mare sarà un ostello (πανδοχεῖον) e un luogo di raccolta per tutti questi» (Böhlig – Polotsky, p. 115 ll. 22-6; Gardner, *Kephalaia*, p. 121).

[209] Sundermann (p. 22) traduce «[Erstens, daß] sie weise ist», seguito da Klimkeit, *Gnosis*, p. 180: «[First]: It is wise (full of wisdom)», ma, come suggerisce Sims-Williams (*apud* Yoshida, recensione di Sundermann, *Parabelbuch*, p. 149), alla l. 42 invece di *z'yrkto* «saggio»

si può ugualmente leggere *n'y'kw* «profondo» – variante di *n'ynwk(tw)*, con la stessa alternanza grafica che si trova nel nostro testo in *m'n'kw* «simile» (l. 46, e similmente in Sundermann, *Mitteliranische*, p. 123 l. 2055) rispetto a *m'nwk* (l. 97). Il significato di «profondo», inoltre, si adatta meglio alla similitudine fra la Religione e l'oceano.

[210] Variante di M 7420/20-1/: «Anche la saggezza della Religione è smisurata».

[211] Un riferimento simile all'universalità della religione di Mani, proclamata dovunque e in tutte le lingue, è presente nel secondo paragrafo del testo medio-persiano M 5794/I/R/4-10 (Andreas – Henning, *Manichaica*, II, p. 295; ved. vol. I, pp. 206-7, testo I.6).

[212] La stessa frase è usata nel testo sulla Dāēnā (ved. p. 126 testo 6 l. 23 con la nota 52 a p. 383).

[213] Variante di M 7420/22-5/: «Il Paradiso che non conosce limiti, che nessuno, tranne gli Eletti e gli Uditori, riconosce».

[214] Il manoscritto alla l. 60 ha *'zβ'βy ZY prw ryt*, che Sundermann (p. 23) traduce «nel gusto e nell'aspetto», sottintendendo «sono varie». Poiché nelle righe precedenti non si parla dell'aspetto delle acque, ma solo del gusto, e data l'assenza di un predicato da cui possa dipendere la frase «per il gusto», la forma *prw ryt* è probabilmente un errore del copista per *prwyrt* «cambia, varia» (cfr. Yoshida, recensione di Sundermann, *Parabelbuch*, p. 149).

[215] Variante di M 7420/26/: «Il gusto (è) la Legge religiosa ...». L'espressione *nōm paδka*, traducibile qui con «Legge», come nella seconda lettera manichea da Qočo (Sundermann, *Probleme der Interpretation*, pp. 309 /5/ e 299 nt. 30), è un'endiadi composta da *nōm* «legge, religione, *dharma*» (che corrisponde al medio-persiano *dēn*) e *paδka* «legge, comandamento, giudizio»; nella parabola sul foratore di perle (ved. p. 119 testo 1a) si riferisce al verdetto pronunciato dal giudice (M 135/B/I/R/3). L'espressione può significare in altri casi «rito», come nel *Manuale di Confessione* sogdiano, dove si riferisce alla funzione religiosa del lunedì (M 801a/D/R/15: Henning, *Beichtbuch*, p. 40 l. 746 e p. 17).

[216] La traduzione è incerta; lett. «ricca di mutamento» (?).

[217] Cfr. Yoshida, recensione di Sundermann, *Parabelbuch*, p. 149.

[218] Sulle buone azioni, che, personificate, ascendono verso la Luce, cfr. p. 125 testo 6 con la nota 40 a p. 379.

[219] Cfr. la nota 203 a p. 405.

[220] Sundermann traduce «auch im Weltmeer und [ ] verschiedenartige und unschätzbare Perlen ... geboren werden» (e similmente Klimkeit, *Gnosis*, p. 181: «varied priceless pearls»). Il testo ha, all'inizio della l. 109, *wšwš'yt* (plurale di *wš'wš'k*, il cui significato di «isola» è ormai certo, cfr. la nota 179 a p. 403), retto dalla preposizione *pr*

«su» alla fine della riga precedente, quindi «sulle isole». È chiara la contrapposizione con le profondità marine, dove le gemme non vengono generate.

[221] Seguo l'interpretazione di Yoshida, recensione di Sundermann, *Parabelbuch*, p. 149.

[222] Questo implica che la sapienza mondana si oppone alla saggezza della religione, rappresentata dall'oceano. Il testo gioca sull'opposizione fra il significato letterale di *nēx* («profondo», riferito all'oceano) e quello traslato («profondo» nel senso di «erudito», riferito alla cultura mondana). Se, come nel testo 22, l'immagine dell'isola può essere un riferimento alla comunità manichea dell'Est, questo potrebbe essere un riferimento polemico nei confronti delle correnti occidentali del Manicheismo.

[223] Il gigante oceanico al quale fa riferimento sopra (cfr. la nota 207 a p. 405).

[224] Sulla «Gloria della Religione» (*δēnēfarn*), l'aspetto salvifico dell'Intelletto di Luce, ved. la nota 141 a p. 396.

[225] L'Intelletto di Luce scuote i corpi degli Eletti per estrarne le buone azioni e indirizzarle come Luce ai due grandi Veicoli.

[226] Cioè la luce accumulata.

[227] La Luna, e poi il Sole, sono le due stazioni intermedie del percorso che, dalla Colonna di Gloria, la luce redenta effettua prima di ascendere all'Eone di Luce; il trasferimento della luce dal «Palazzo del dio della Luna (*ay tāŋri ordosi*)» a quello del Sole, riflesso visibilmente nelle fasi lunari, è descritto dettagliatamente nel testo turco TM 291 (Le Coq, *Türkische Manichaica*, III, pp. 7-8). I due grandi Veicoli sono definiti qui «carri» (sogdiano *wartan*), come in genere nei testi manichei iranici – partico *wardyūn*, medio-persiano *rab(y)*. In un testo cosmogonico partico si descrive la creazione dei due Carri (*dō wardyūnān*) da parte dello Spirito Vivente, il Sole formato da «puro fuoco e luce» e la Luna da «vento e acqua immortale», cioè da quattro dei Cinque Elementi, con cinque angeli che risiedono su ciascuno di essi (M 354/II/R/4-/V/8: Sundermann, *Parabeltexte*, pp. 63-4; una descrizione simile appare nel testo medio-persiano M 98/I/R/8-24: Müller, *Handschriften-Reste*, pp. 38-9; Hutter, *Šābuhragān*, pp. 10-2; sopra, pp. 16-7, testo 1.1). Più raramente i due Veicoli sono definiti in partico «navi», come in un inno al Terzo Inviato, identificato con Mithra: «sono tutte piene di gioia le dimore divine, le nobili navi (*nāw*), i traghetti (*pōd*) creati dal Verbo» (M 77/V/5-7: Andreas – Henning, *Manichaica*, III, p. 42), e in un frammento liturgico: «venite, anime, a questa nave di Luce» (M 46/I/R/6-7: Müller, *Handschriften-Reste*, p. 52). Nei testi copti il Sole e la Luna sono definiti «navi» (*ϩai*) o «navi di Luce» (*ϩai ⁿnouaine*) (cfr. p. es. Böhlig –

Polotsky, pp. 25 l. 21, 28 l. 22, 36 l. 34, 59 l. 28, 87 l. 28). La definizione di «nave» o «barche» (cinese *chuán*) appare due volte anche nel *Trattato* cinese (»le due [grandi] navi di luce», T. 812.21, 812.24: Chavannes – Pelliot, *Traité*, pp. 531-2 con nt. 2; Schmidt-Glintzer, *Chinesische Manichaica*, p. 80; cfr. anche Sundermann, *Sermon*, p. 87), accanto a quella di «palazzo» (cin. *gōng*, p. es. T. 84a.27: Chavannes – Pelliot, *Traité*, p. 567; Schmidt-Glintzer, *Chinesische Manichaica*, p. 92); quest'ultima è probabilmente la traduzione di un'espressione turca che appare, p. es., nel *Xuāstuānīft* (II A): «i due palazzi (o «accampamenti») di Luce (*iki yarɣ ordo*)» (Asmussen, *Studies*, pp. 169, 194, 210) e in altri testi turchi: p. es. «gli dèi [...] che sono nei palazzi del Sole e della Luna (*kün ay tängrilärniŋ ordolarïn tïrā*)» in T I α = U 267/I/R/1-4: Zieme, *Manichäisch-türkische Texte*, p. 35. Secondo il *Ke.* XXIX, le due navi contengono ciascuna due troni, su cui siedono tre emanazioni divine: il Sole è la sede del Terzo Inviato, del Grande Spirito (un aspetto della Madre dei Viventi) e dello Spirito Vivente; la Luna è la sede di Gesù lo Splendore, dell'Uomo Primordiale e della Vergine di Luce (Böhlig – Polotsky, pp. 82 l. 29-83 l. 1; Gardner, *Kephalaia*, pp. 84-5). Sul ruolo del Sole e della Luna come veicoli che trasportano la sostanza luminosa dalla terra al Regno di Luce, e sulle ipostasi divine che vi hanno la loro sede, ved. Polotsky, *Manichéisme*, pp. 49, 54, Puech, *Manichéisme*, pp. 83 e 176-7 nt. 349, e vol. I, p. XLVIII.

[228] Il serpente era considerato in genere dai Manichei un animale repellente; nel *Ke.* LXV, p. es., i rettili sono descritti come «pieni di malvagità (κακία, *m'nthoone*)» (Böhlig – Polotsky, pp. 160 ll. 5-6, 161 l. 15). Anche qui però, come nella parabola precedente, un'immagine originariamente negativa è ripresa con una connotazione positiva.

[229] Cfr. F. Geißler, «Erzählmotive in der Geschichte von den zwei Schlangen», in Sundermann, *Parabelbuch*, pp. 59-67.

[230] I due nomi, che significano rispettivamente «che porta pesante» e «che porta leggero», sono adattamenti di forme medio-persiane o partiche: è probabile che il testo sia una traduzione da una fonte iranica occidentale (cfr. Sundermann, *Parabelbuch*, p. 46).

[231] La frase introduttiva «si è udito inoltre» ricorda (come osserva Sims-Williams *apud* Sundermann, *Parabelbuch*, p. 6) la formula iniziale dei *sūtra* buddisti, attestata in testi sogdiani e khotanesi, e ricalcata sul sanscrito *evaṃ mayā śrutaṃ* «così ho udito». Segue un'altra formula stereotipa (*par nyāvar žamnu* «in un altro tempo»), su cui ved. la nota 25 a p. 377.

[232] Il termine usato qui (*wāyūk*) indica più precisamente (secondo Sundermann, *Parabelbuch*, p. 54) il cacciatore che tende trappole, ri-

spetto al più generico *naxšīrškāre*. Il cacciatore rappresenta qui Ahriman.

[233] Per la traduzione «fossato» piuttosto che «trappola» ved. le osservazioni di Gershevitch *apud* Sundermann, *Parabelbuch*, p. 50.

[234] Letteralmente «giustizia-ingiustizia», che Sundermann traduce «o weh!»; seguo l'interpretazione di Sims-Williams *apud* Sundermann, *Parabelbuch*, p. 45.

[235] Diversamente Sundermann (p. 30): «Zur S[eite] des Halses [hin] vermochte sie sie nicht zu ziehen». Ma si può intendere *γr'γuh* come pronome riflessivo (secondo il suggerimento di Sims-Williams *apud* Sundermann, *Parabelbuch*, p. 30 nt. 111), e, alla fine della l. 161, invece di *(')[pkšy]* «dato», si può ricostruire *δ(w)[mph]* «coda» (tracce della prima lettera e parte della seconda sono visibili sulla foto del manoscritto alla tav. IX).

[236] Lett. «finemente, delicatamente».

[237] La pietra racchiusa nella testa del serpente, che può trasformare in oro ciò che tocca, è un motivo ricorrente nel folklore (cfr. Geißler *apud* Sundermann, *Parabelbuch*, p. 65). Qui la pietra rappresenta l'anima.

[238] Per questo passaggio seguo l'interpretazione di Gershevitch citata da Sundermann, *Parabelbuch*, p. 30 nt. 121 e pp. 49-50, 51-2.

[239] Diversa la traduzione di Sundermann: «[Weil] er ein *Mannewesen war, [ertrug er] nicht die Trennung ...» (seguito da Klimkeit, *Gnosis*, p. 182: «Because he was a male, [he could not bear] the separation ...»). Ma all'inizio della l. 177, invece di *w(yr)wr m't* (con un *wyrwr* «maschio» non altrimenti attestato in sogdiano) si può leggere il ben noto *w(yt)wr mnt* «fintanto che», e ricostruire la forma verbale nella lacuna di fine riga come una prima persona singolare *pt'w'n* (come alla l. 180) piuttosto che una terza (**pt'w'z*) (cfr. Yoshida, recensione di Sundermann, *Parabelbuch*, p. 149).

[240] Fra la lacuna alla fine della l. 188 e l'inizio della linea seguente si può ricostruire (come suggerisce Sims-Williams *apud* Sundermann, *Parabelbuch*, p. 32 nt. 133) *[kty]ßry*, che appare anche alla l. 191 (*kty ßry[h]*). Il termine (*katēvarya*) significa letteralmente «mondanità» e corrisponde al partico *kadēßarīft* (Henning, *List*, p. 84).

[241] Cioè l'indifferenza riguardo all'anima.

[242] Probabilmente alla fine della l. 193 è caduta la menzione dell'alta montagna citata alla l. 147, che fa parte dell'allegoria delle tre trincee esposta in seguito (cfr. Sundermann, *Parabelbuch*, p. 32 nt. 137).

[243] I tre fossati (qui sogdiano *prkn*, che corrisponde al medio-persiano e partico *pārgēn*), limitati da quattro muraglie (o quattro montagne nel *Ke.* XLVII), sono quelli che circondano la sesta delle otto ter-

re che, nel contesto dell'opera demiurgica dello Spirito Vivente durante la seconda creazione, vengono formate dai suoi figli con i cadaveri degli Arconti gettati sulla Terra di Tenebra, come è descritto nel testo cosmogonico medio-persiano M 99/I/R/13-5 (Müller, *Handschriften-Reste*, p. 41; Hutter, *Šābuhragān*, pp. 15-6; ved. sopra, p. 17, testo I.1), e in vari passi dei *Kephalaia* (p. es. *Ke.* XLVII, Böhlig – Polotsky, p. 118 ll. 27-31; Gardner, *Kephalaia*, p. 125). I tre fossati (τρόποι in *Ke.* XLV, Böhlig – Polotsky, p. 116 ll. 3-5) o «pozzi» (copto *hit* in *Ke.* XLIII, Böhlig – Polotsky, p. 111 l. 33) sono formati per contenere i «veicoli dell'oscurità» (copto *mangiore ʾmpkeke* in *Ke.* XLII, Böhlig – Polotsky, p. 108 l. 23), cioè le sostanze impure e demoniache: acqua oscura, oscurità e fuoco oscuro (Sundermann, *Sermon*, pp. 74-5 par. 99; *Ke.* XLIII: Böhlig – Polotsky, p. 111 l. 22; *Ke.* XLIV: Böhlig – Polotsky, p. 112 ll. 30-1; Gardner, *Kephalaia*, p. 118). Cfr. anche Chavannes – Pelliot, *Traité*, pp. 517-9 nt. 2; Jackson, *Researches*, pp. 314-20; Tardieu, *Manichéisme*, p. 101; Sundermann, *Sermon*, p. 121.

[244] Il Vecchio Uomo (sogdiano *wiēne martoxme*, partico *kafiwan mardōhm*) rappresenta la coscienza oscura dell'uomo, stordita e asservita alla materia e dominata dalla *enthymesis* di morte, in contrapposizione al Nuovo Uomo (sogdiano *nawe martoxme*, partico *nawāg mardōhm*), l'Io Vivente, che mantiene desto nella sua coscienza libera e pura il desiderio di redenzione, la *enthymesis* di vita (cfr. Waldschmidt – Lentz, *Stellung Jesu*, p. 31; Polotsky, *Manichéisme*, p. 60; Puech, *Manichéisme*, pp. 85-6). Le caratteristiche del Nuovo Uomo sono enumerate nel frammento sogdiano M 14 /R/19-/V/15 (Waldschmidt – Lentz, *Dogmatik*, pp. 547-8), e il *Ke.* XXXVIII descrive l'opera dell'Intelletto di Luce, che imprigiona il peccato e libera le qualità divine dell'anima, trasformando il Vecchio Uomo (*r'mn'nbʾrre*) nel Nuovo Uomo (*r'm'nb'rre*), «un figlio della giustizia (*ou-šēre ʾnte t-dikaiosunē*)» (Böhlig – Polotsky, pp. 94 l. 17-97 l. 24; Gardner, *Kephalaia*, pp. 99-101). Alla descrizione dell'opera miracolosa dell'Intelletto di Luce, artefice di questa trasformazione, è dedicato anche il *Trattato sull'Intelletto di Luce* (ved. pp. 193-221). L'immagine del Vecchio e del Nuovo Uomo è ripresa dalle epistole di Paolo, p. es. *Ep. Eph.* 4, 22-4: ἀποθέσθαι ὑμᾶς κατὰ τὴν προτέραν ἀναστροφὴν τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον τὸν φθειρόμενον κατὰ τὰς ἐπιθυμίας τῆς ἀπάτης, ἀνανεοῦσθαι δὲ τῷ πνεύματι τοῦ νοὸς ὑμῶν καὶ ἐνδύσασθαι τὸν καινὸν ἄνθρωπον τὸν κατὰ θεὸν κτισθέντα ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ὁσιότητι τῆς ἀληθείας, «dovete deporre l'uomo vecchio con la condotta di prima, l'uomo che si corrompe dietro le passioni ingannatrici. Dovete rinnovarvi nello spirito della vostra mente e rivestire l'uomo nuovo, creato secondo Dio nella giustizia e nella santità vera»; cfr. anche *Ep. Col.* 3, 9-10.

[245] Cioè l'impedimento del corpo e dei legami con la materia.

[246] Come osserva l'editore, l'idea che l'anima del defunto dovrà oltrepassare i tre fossati prima di entrare nel Regno di Luce è presente anche nel ciclo di inni partico *Huyadagmān*: «chi mi condurrà oltre le muraglie e mi farà attraversare i fossati, che sono pieni di paura e tremore dei demoni devastatori?» (*Huy.* IVa.4: Boyce, *Hymn-Cycles*, pp. 82-3).

[247] Letteralmente «ha spazzato via i tre veleni». I tre veleni nel corpo corrispondono alle tre sostanze oscure versate dalle sfere; anche nei *Kephalaia* si dice che queste sostanze vengono «spazzate via» nei fossati dallo Spirito Vivente; p. es. *Ke.* XLII: «scaricò il fuoco dell'oscurità da tutti gli Arconti e lo gettò giù su questa terra, e di nuovo lo spazzò via (*afsabres ... abal*) dalla terra e lo confinò nel veicolo che circonda tutti i mondi» (Böhlig – Polotsky, p. 108 ll. 25-8; Gardner, *Kephalaia*, p. 114).

[248] Sundermann traduce «wird er [kein Leid] erdulden»; seguo l'interpretazione suggerita da Sims-Williams (*apud* Sundermann, *Parabelbuch*, p. 33 nt. 142), integrando *[ZKw ytw'r]* invece di *[xwyc L']* alla fine della l. 199.

[249] Cfr. sopra, pp. 130-2, testo 9.

Testi dottrinali

[1] Per l'elenco delle fonti non-manichee che citano il *Vangelo di Mani* ved. Puech, «The Gospel of Mani», p. 356.

[2] La corrispondenza fra la suddivisione in paragrafi adottata qui e i manoscritti è la seguente: 1 = M 172/I/R/1-5/; 2 = M 17/R/I/1-3/ + M 172/I/R/6-11/; 3 = M 17/R/I/12-7/ + M 172/I/R/11-/V/1/; 4 = M 17/R/II/1-3/ + M 172/I/V/2-8/; 5 = M 17/R/II/12-7/ + M 172/I/V/8-16/; 6 = M 17/V/I/1-3/ + M 172/I/V/16-8/ + M 644/R/1-3/; 7 = M 17/V/I/12-7/, /V/II/1-4/ + M 644/R/4-5/; 8 = M 644/V/1-5/; 9 = M 17/V/II/12-7/.

[3] Il *Vangelo di Mani* era suddiviso in ventidue capitoli, ognuno dei quali iniziava con una delle lettere dell'alfabeto siriaco in successione (cfr. i riferimenti in Epifanio, *Panarion* LXVI 13, 3-5 e in al-Ya'qūbī; ved. Puech, «The Gospel of Mani», p. 356), e nelle *Omelie* copte è citato il «grande Vangelo dall'Alfa all'Omega» (cioè da Aleph a Taw) (Polotsky, *Homilien*, p. 94 ll. 18-9). Anche in un salmo per il *Bēma* si dice, con riferimento al *Vangelo di Mani*, «Egli ha l'antidoto (ἀντίδοτος) che è adatto per ogni dolore (πάθος). In questo antidoto vi sono

ventidue ingredienti (μίγμα)» (CCXLI 81-2: Wurst, *Die Bema-Psalmen*, p. 112; Allberry, *Psalm-Book*, p. 46, ll. 19-20). In copto si conservavano probabilmente dei commentari a ciascuna sezione (λόγος) del *Vangelo*; in un papiro non pubblicato si legge «terza σύναξις (omelia?) del terzo λόγος del *Vangelo Vivente* (*p-euaggelion etan²h*)» (Schmidt – Polotsky, *Mani-Fund*, p. 30). Il primo capitolo inizia, nel testo qui tradotto, al paragrafo 7, con la prima lettera, l'Aleph (*an* «io»), e così doveva essere anche nell'originale aramaico. In un indice medio-persiano di testi liturgici, da recitare durante le festività commemorative *Yimki*, figurano l'Aleph e il Taw del *Vangelo*, cioè il primo e l'ultimo capitolo, e l'opera è chiamata «il Vangelo dei ventidue miracoli (*widimuštīhān*)» (S1 = [Kr IX/6] no 4071/5 /4-6/: Salemann, *Bruchstük*, p. 2; Boyce, *Reader*, p. 186).

[4] Per questa espressione, ved. la nota 14 a p. 414.

[5] L'appellativo di «vivificatore» (redentore, σωτήρ) (sogdiano *anžāwene*, partico *anžīwag*, medio-persiano *zīndakkar* e *zīwēnāg*) si applica nei testi manichei iranici generalmente a Gesù (a volte specificato come «Messia», p. es. M 6650/R/4/, partico: Waldschmidt – Lentz, *Stellung Jesu*, p. 115), ma anche ad altre divinità redentrici: Narisahyazd (il Terzo Inviato) (M 5532/I/3/, medio-persiano: Andreas – Henning, *Manichaica*, I, p. 192 nt. 6), Wahman (l'Intelletto di Luce) (M 11/R/24/, medio-persiano: Waldschmidt – Lentz, *Dogmatik*, p. 557), o la triade Gesù – Vergine di Luce – Wahman (M 31/I/V/2/, medio-persiano, Andreas – Henning, *Manichaica*, II, p. 328). Spesso si riferisce a Mani, e in qualche caso anche ad altre figure ecclesiastiche, come p. es. a Šād-Ohrmezd, capo della Chiesa manichea orientale della seconda metà del VI secolo (M 315/I/R/12, 14/, partico e medio-persiano; Waldschmidt – Lentz, *Stellung Jesu*, p. 60). Nei testi sogdiani cristiani (sotto la forma *āžāwne*) il termine si riferisce generalmente al Cristo, ma a volte anche allo Spirito Santo (*zpart wāt*) (p. es. C 22,6/R/17/: Müller – Lentz, *Soghdische Texte*, II, p. 530; So 12700/V/22/: Müller, *Soghdische Texte I*, pp. 85, 87).

[6] L'espressione «principio di ogni saggezza», riferita alla Vergine di Luce, appare anche in un inno medio-persiano alle divinità redentrici che risiedono sulla luna (M 90/V/6/: Waldschmidt – Lentz, *Dogmatik*, pp. 555, 587).

[7] Al medio-persiano *dēn yōždahr* «la Santa Chiesa» corrisponde nella versione sogdiana «la pura (*zpart*) Religione e Rettitudine (*δēnartawaspγāt*)»; il secondo termine è un'endiadi che significa «la comunità degli Eletti», e ricorre, oltre che nel libro di Parabole sogdiano (i. 121; ved. sopra, p. 154), nel titolo del testo II.2 (M 178) tradotto più oltre e in un frammento di omelia di carattere cosmogonico (So

18221/R/10-1/: «rivestì l'Anima di Luce dell'intera comunità degli Eletti», Sundermann, *Mitteliranische*, p. 52).

[8] Nella designazione sogdiana *Zrwā Vayi*, come nel medio-persiano *Bay Zarwān*, il Padre della Grandezza è identificato con la divinità mazdea *Zurwān* (cfr. Sundermann, *Namen*, pp. 101 e 124 ntt. 138-42).

[9] Il termine sogdiano *Rāmrātox*, che appare, oltre che in questo testo, in un glossario bilingue (M 182 a/b + M 450/R/15/: Henning, *Sogdica*, p. 27), è una designazione della Madre dei Viventi. Il significato può essere «che dispensa gioia» (Henning, *Beichtbuch*, p. 133; Gershevitch, *GMS*, p. 169; cfr. anche Jackson, *Researches*, p. 324 sg.), o piuttosto «sensazione di gioia» (Sims-Williams *apud* Sundermann, «The Representation of Manicheism», p. 481); quest'ultimo si accorderebbe bene con l'arabo *al-bahīja* «la Gioiosa», usato da al-Nadīm per la Madre dei Viventi (Dodge, *The Fihrist*, II, p. 780 e nt. 172).

[10] Nella versione sogdiana il termine *zpart wāxš* «Spirito Santo» (che corrisponde a *wāxš yōždahr* nel testo medio-persiano) è preceduto dal sinonimo di origine partica *wīžīd wād* (lett. «Spirito Eletto»). La formula trinitaria è usata anche in altri testi manichei iranici, p. es. in So 18224/R/35/ (sogdiano: Sundermann, *Mitteliranische*, p. 47; ved. vol. I, p. 229) e nella dossologia iniziale della versione partica del *Trattato sull'Intelletto di Luce* (ved. p. 197, testo VI paragrafo 1).

[11] Nella versione sogdiana «la Scrittura Vivente».

[12] Qui il *Vangelo di Mani* è chiamato «vivente» (*zīndag*), come nelle due formule di abiura greche (τὸ ζῶν εὐαγγέλιον, cfr. Henrichs – Koenen, p. 191 nt. 237 e Lieu, «An early Byzantine Formula», pp. 236 sg., 269), ma anche in un testo copto (ved. la nota 3 a pp. 411-2). Un'altra definizione corrente doveva essere «il Grande Vangelo», così citato in cinese (*dà yīng-lún* [medio-cin. *jiŋ-luin*] nel *Compendio*, 80.b15; Haloun – Henning, *Compendium*, p. 194; Schmidt-Glintzer, *Chinesische Manichaica*, p. 72), in turco (*uluγ üngälyon bitig* nel frammento Mainz 126 [= T II D 173e] /I/V/13-4/: Le Coq, *Türkische Manichaica*, III, p. 12), e a volte in copto (*nac ʾn-euaggelion*: Böhlig – Polotsky, pp. 5 l. 23, 153 l. 31; Allberry, *Psalm-Book*, pp. 46 l. 21, 139 l. 56); nel *Kephalaion* CXLVIII compare il titolo completo «il Grande Vangelo Vivente» (*p-nac ... ʾn-euaggelion etaṙḥ*: Schmidt – Polotsky, *Mani-Fund*, pp. 35, 86). Quanto all'inizio del paragrafo, Sundermann («Prosaliteratur», p. 228) interpreta «discorso (*gōtarišn*)» come «capitolo».

[13] Come ha mostrato MacKenzie («I, Mani...», p. 189 sg.), la frase introdotta dalla particella *ī* è da intendere come una relativa, piuttosto che «(Vangelo) dell'occhio e dell'orecchio», come traducevano i precedenti editori (Müller, *Handschriften-Reste*, p. 101; Boyce, *Rea-*

der, p. 33 nt.; cfr. anche Sundermann, *Mitteliranische*, p. 38 nt. 6); probabilmente, quindi, non è presente un riferimento all'*Immagine* (Εἰκών), come pensavano Henrichs – Koenen (p. 198 nt. 259).

[14] «Gesù l'Amico (*Yīšō Aryāmān*)» equivale a Ἰησοῦς Χριστός, corrispondenza già notata in Henrichs – Koenen, p. 193. L'epiteto *Aryāmān* può apparire da solo per indicare il Messia (p. es. in S 9 /R/II/34/: Salemann, *Manichaica III*, p. 9; Boyce, *Reader*, p. 101) o accompagnare il nome di Gesù, seguendolo, come qui, o precedendolo (*Aryāmān Yīšō*), come p. es. in un inno alla gerarchia ecclesiastica: «l'Io eccelso, il figlio *Aryāmān* Gesù» (M 36/V/7/: Andreas – Henning, *Manichaica*, II, p. 325; Boyce, *Reader*, p. 145) e in un inno alle divinità redentrici: «il Signore *Aryāmān* Gesù il Vivificatore» (M 90/R/3-4/: Waldschmidt – Lentz, *Dogmatik*, p. 555). La scelta di questo epiteto riflette l'identificazione, frequente nei testi manichei iranici, di figure divine del Manicheismo con divinità zoroastriane: *Aryāmān* corrisponde infatti (come il pahlavico *Ērmān*) all'avestico *Airyaman*, in origine una divinità indo-iranica, ipostasi dell'amicizia, che assume nello Zoroastrismo un ruolo escatologico e di divinità della guarigione (cfr. Boyce, «Airyaman», p. 694). Queste due funzioni caratterizzano anche il Gesù manicheo; in particolare, egli è il «medico» (medio-persiano *bīšehk*, partico *bīzešk*, sogdiano *vēč*) delle anime (cfr. Waldschmidt – Lentz, *Stellung Jesu*, p. 37 sg. e i testi iranici e cinesi ivi citati). Queste caratteristiche funzionali, come anche, forse, l'assonanza fra *Aryāmān Yīšō* e la frase iniziale (*airyamā išyō* «desiderabile Airyaman», *Yasna* 54.1) della preghiera gathica dedicata alla divinità omonima, possono aver contribuito all'identificazione delle due figure divine (cfr. anche Sundermann, «Christ in Manicheism», p. 537). In partico si applica a Gesù l'epiteto equivalente «amato (*frīyānag*)», p. es. nell'inno M 680 (/V/7/ «figlio amato»: Waldschmidt – Lentz, *Stellung Jesu*, p. 96; Boyce, *Reader*, p. 122); similmente nel testo parallelo sogdiano, So 14411/R/18-9/ ([*frīzāte* «l'amato figlio»] citato alla nota 61 a p. 422, come anche all'inizio del testo qui tradotto [*frīyānfrītar zāte* «l'amatissimo figlio»], al paragrafo 1), e in un testo sull'interrogatorio di Gesù da parte di Caifa (M 734/V/10/ «Gesù l'amato»: Sundermann, *Christliche Evangelientexte*, p. 397). Anche nella letteratura manichea in copto Gesù è a volte caratterizzato come «l'amato (*merit*)», p. es. nel *Kephalaion* LXXV («Cristo l'Amato», Böhlig – Polotsky, p. 182 ll. 20-1) e nel *Salterio* («l'amato figlio Gesù Cristo»: Allberry, *Psalm-Book*, p. 12 l. 28; «l'Amato, Gesù nostro Signore»: *ibid.*, p. 142 l. 11).

[15] A questo paragrafo iniziale del *Vangelo Vivente* si riferisce il frammento turco Mainz 126 (citato alla nota 12 a p. 413) quando, alle linee /13-9/, dice: «Perché nel Grande Libro del Vangelo all'inizio lo-

da e magnifica il Dio Luna (= Gesù), (e) dopo loda il grande Dio Sovrano Āzrua (Zarwān, il Padre di Grandezza)?».

[16] La parte di frase fra parentesi quadre è ricostruita da MacKenzie sulla base di *CMC* 66 ll. 7-11. Le parole *'c ps* «dopo (di)», trascritte da Müller (*Handschriften-Reste*, p. 26) sono omesse da Boyce (*Reader*, p. 33), ma si leggono chiaramente sul manoscritto (M 17 /V/II/1/, cfr. la foto in Sundermann, *Photo Edition*, tav. 27). Anche nel *Kephalaion* VII («Sui Cinque Padri») si dice del Padre di Grandezza «Colui che è esistito prima di ogni cosa che è esistita ed esisterà» (Böhlig – Polotsky, p. 34 ll. 25-6; Gardner, *Kephalaia*, p. 38).

[17] Corrisponde a πάντα δὲ τὰ γεγονότα τε καὶ γενησόμενα διὰ τοῦ αὐτοῦ οὐδένους ὑφέστηκεν del *CMC* (66 ll. 12-5). Riguardo all'espressione «(tutto) ciò che è stato e sarà» Koenen («How Dualistic is Mani's Dualism?», p. 26 e nt. 73) cita vari paralleli nei *Kephalaia*; formule simili in testi zoroastriani sono citate da Gnoli, «Sul proemio del *Vangelo Vivente*», p. 453 sg. e ntt. 10-2. Cfr. anche la nota 150 a p. 437.

[18] Corrisponde a *CMC* 67 ll. 12-7 (cfr. vol. I, p. 77).

[19] P. es. nell'elenco delle opere canoniche nelle *Omelie* copte (Polotsky, *Homilien*, p. 25 l. 4: *ⲛ̀-epistolaue*; cfr. anche *ⲉ̄ⲙⲉ ⲛ̀-ⲛ̀-epistolaue* «Libro delle Lettere» nel *Salterio*: Allberry, *Psalm-Book*, pp. 46 l. 31, 140 l. 8) e nel *Compendio* cinese (*mí-wàn* [medio-cin. *mej-muan*^{b}: 80.b17, Haloun – Henning, *Compendium*, p. 194; Schmidt-Glintzer, *Chinesische Manichaica*, p. 73], probabilmente una trascrizione di **dibān*, dal partico *dib* «lettera»). Per una discussione delle opere che facevano parte del canone manicheo ved. Haloun – Henning, *Compendium*, pp. 204-11 e la bibliografia ivi citata. Sulla forma letteraria dell'epistola nella letteratura manichea iranica ved. anche Sundermann, «Prosaliteratur», p. 238 sg.

[20] Al-Nadīm, *Kitāb al-Fihrist*, ed. Flügel, *Fihrist*, I, p. 336 sg.; Dodge, *The Fihrist*, II, pp. 797-801 (ved. vol. I, p. 331 sg.); cfr. inoltre Klíma, *Manis Zeit*, pp. 420-6. Per un elenco di destinatari di lettere contenuto nel codice copto inedito *P. Berol.* 15998, confrontato con le informazioni fornite da al-Nadīm, cfr. Schmidt – Polotsky, *Mani-Fund*, p. 24 sg.

[21] Piccolo regno della bassa Mesopotamia, sede di una comunità di battisti e oggetto di una missione di Mani (cfr. il frammento partico M 47/I/, vol. I, p. 225 sg.). Nel testo qui tradotto, come generalmente nei testi medio-iranici manichei, questo toponimo appare sotto la forma *Mēšūn* (di probabile origine aramaico-orientale, cfr. Sundermann, *Studien*, II, p. 302), di contro alla forma *Mēšān* del mediopersiano delle iscrizioni e di quello zoroastriano (cfr. Skjærvø, *Parkuli*. 3.1, p. 113). Nel *CMC* la forma è *Μαϊσανός (146 l. 6: τῶν

Μαΐσα[νῶν]), come nei testi copti (p. es. Polotsky, *Homilien*, pp. 44 l. 14, 76 l. 27). Il titolo corrisponde probabilmente all'*Epistola di Maysān sul giorno*, il n. 33 della lista di al-Nadīm (Flügel, *Fihrist*, I, p. 336).

[22] Cioè amici degli Eletti (*dōstān*).

[23] Lett. «rese manifesto».

[24] Il titolo di questa epistola (qui *frawardag ī [ma]histagān*) appare anche in un testo turco che ne cita dei passi: U 47 = TM 298/R/3-4/: «nella *Lettera ai Presbiteri* (*mxistkan frwrtī*) si degna di dire ...», Le Coq, *Türkische Manichaica*, III, p. 9; per la correzione al testo turco e il confronto con il frammento medio-persiano M 733 cfr. Bang, *Manichaeische Laien-Beichtspiegel*, p. 192 nt. 2. Il titolo corrisponde al n. 2 della lista di al-Nadīm, l'*Epistola dei Grandi* (Flügel, *Fihrist*, I, p. 336; cfr. anche Flügel, *Mani*, p. 103), dove «i grandi (*al-kubarā'*)» corrisponde a *mahistagān* «anziani, presbiteri» (cfr. Schmidt – Polotsky, *Mani-Fund*, p. 24 nt. 1).

[25] L'*Epistola di Ḥattā* è il n. 65 dell'elenco di al-Nadīm (Flügel, *Fihrist*, I, p. 337; cfr. anche Dodge, *The Fihrist*, II, p. 801). Ḥattā è da identificare con al-Ḥatt, nelle vicinanze dell'odierna Qatif nel Bahrain, che sembra fosse, già all'inizio dell'epoca sasanide, sede di una diocesi cristiana (H.H. Schaeder, recensione di Schmidt – Polotsky, *Mani-Fund*, «Gnomon» IX 1933, [pp. 337-62], p. 343 sg. nt. 4).

[26] () «sventatamente»; lett. «rapidamente» (*zūd zūd*).

[27] Ved. la nota 5 a p. 412.

[28] Qui probabilmente *[niyān ī] zīndagān*; cfr. sotto, la nota 31.

[29] Identificabile con il n. 24 dell'elenco di al-Nadīm, l'*Epistola di Sīs e Futtaq sulle forme* (Flügel, *Fihrist*, I, p. 336; cfr. anche Flügel, *Mani*, pp. 73 sg., 103).

[30] È il n. 8 dell'elenco di al-Nadīm (Flügel, *Fihrist*, I, p. 336; cfr. anche Flügel, *Mani*, p. 103). Su una possibile missione manichea in Armenia, cfr. Haloun – Henning, *Compendium*, p. 206 nt. 9; Sundermann, *Mitteliranische*, p. 45; Lieu, *Mesopotamia*, p. 36; J.R. Russell, «A Manichaean Apostolic Mission to Armenia?», in N. Sims-Williams (ed.), *Proceedings of the Third European Conference of Iranian Studies*. I. *Old and Middle Iranian Studies*, Wiesbaden 1998, pp. 21-6. In un foglio conservato a Dublino del papiro copto P 15997, che conteneva testi di storia ecclesiastica (descritto in Schmidt – Polotsky, *Mani-Fund*, pp. 27-30, riprodotto in Giversen, *The Manichaean Coptic Papyri*, II, tavv. 99-100, e ora pubblicato da N.A. Pedersen, *A Manichaean Historical Text*, pp. 194-6; cfr. vol. I, p. 165) è citata la regione di Ḥanjīt' (*t-khōra ʾn-t-anačit*), nell'Armenia meridionale, insieme all'Armenia stessa (tav. 99, 4, 8).

[31] Il *Tesoro di Vita* (o *Tesoro dei Viventi*) è una delle opere canoni-

che di Mani. Qui, come in un altro frammento sogdiano (So 13941 /V/4: Sundermann, *Mitteliranische*, p. 35) abbiamo una semplice trascrizione del titolo originario siriaco, probabilmente *sīnaḏ (d.-) ḥayyālē*; il titolo è citato in trascrizione anche nel *Compendio* cinese come *xín-tí-hè* (medio-cinese *zim-dej-ɣɑ*[h]) (K. 80.b16: Schmidt-Glintzer, *Chinesische Manichaica*, p. 72; cfr. anche Haloun – Henning, *Compendium*, pp. 194, 206-7). Questo titolo è tradotto in medio-persiano come *Nīyān ī zīndagān* «Tesoro dei Viventi» nel frammento di storia missionaria M2/R/II/34-5/ (Andreas – Henning, *Manichaica*, II, p. 304; ved. vol. I, p. 217), e appare ripetutamente in copto come *thēsauros ⲛ̀ⲛⲟⲩⲟⲛϩ* (nei *Kephalaia*: Böhlig – Polotsky, pp. 5 l. 23, 230 ll. 8, 21; nelle omelie: Polotsky, *Homilien*, pp. 25 l. 2, 94 l. 19; nei salmi: Allberry, *Psalm-Book*, p. 139 l. 60), ed è citato nelle formule di abiura in greco come (ὁ) Θησαυρὸς (τῆς) ζωῆς (cfr. Lieu, «An early Byzantine Formula», pp. 236 sg., 268 sg.).

[32] L'espressione «il capitolo su ...» è in medio-persiano.

[33] O «pio»; sul termine (*frī-rwān*) cfr. la nota 9 a pp. 374-5.

[34] Cfr. l'enumerazione delle cinque virtù cardinali nel *Trattato sull'Intelletto di Luce* alla nota 354 a pp. 464-5; cfr. anche la nota 24 a p. 377.

[35] Qui il nome appare nella forma *Pattī*, come altrove in sogdiano (p. es. So 13941 + So 14285/V/5, 11/: Sundermann, *Mitteliranische*, p. 36, ved. vol. I, p. 211 sg.), secondo quella che doveva essere la pronuncia corrente del nome *Pattīg* (generalmente scritto *ptyg* nei testi medio-persiani e partici). Questo personaggio è da identificare con il «maestro Pattīg» del frammento di storia missionaria citato sopra, un discepolo che portava lo stesso nome del padre di Mani, e che è il destinatario dell'*Epistula Fundamenti* (cfr. Schaeder, *Iranica*, p. 69 sg.; Lieu, *Mesopotamia*, p. 33).

[36] Queste analogie erano state notate da Henning e Boyce, che definiscono questi testi *Kephalaia* (cfr. Boyce, *Catalogue*, pp. 11, 12, 70, 84, 113, 118, 119, 134). Uno di questi, l'unico in sogdiano (M 135 /B/II, /A/II/) è tradotto sopra (ved. pp. 119-20, testo 1b).

[37] Cfr. Sundermann, *Studien*, I, pp. 86-8; Id., «Iranische Kephalaiatexte?», p. 308.

[38] Quelli di Berlino (*I Kephalaia del Maestro*, codice P. 15996, pubblicato da Böhlig – Polotsky) e quelli di Dublino (*I capitoli della saggezza del mio Signore Mani*, codice C, pubblicato in facsimile da Giversen).

[39] A questa tradizione si riferisce probabilmente anche il *Compendio* cinese quando, dopo l'enumerazione delle opere canoniche, parla della «dottrina autorizzata (*zhèng fǎ*)» trascritta dai discepoli (K. 80.b25: Haloun – Henning, *Compendium*, p. 195; Schmidt-Glintzer,

Chinesische Manichaica, p. 73). Come nota Henning (a p. 211), la definizione del *Compendio* è vaga, così come il riferimento alle rivelazioni (ἀποκάλυψις), parabole (παραβολή) e misteri (μυστήριον) in un passo delle *Omelie* copte (Polotsky, *Homilien*, p. 25 ll. 5-6), in corrispondenza del quale sono citati in un altro punto i *Kephalaia* (Polotsky, *Homilien*, p. 18 l. 6).

[40] Cfr. Sundermann, *Studien*, II, p. 265 sg.; Id., «Iranische Kephalaiatexte?», p. 306.

[41] Böhlig – Polotsky, pp. 102 l. 13-104 l. 20 (la descrizione dei tre giorni va da p. 102 l. 23 a p. 103 l. 31); Gardner, *Kephalaia*, pp. 106-8.

[42] Cfr., nella versione copta, «questi sono i tre grandi giorni (*p-šemt ʾn-nac n-hoou*)» (Böhlig – Polotsky, p. 103 l. 30).

[43] Il «dio Mithra» è qui, come in genere in medio-persiano manicheo, una designazione dello Spirito Vivente (mentre nella tradizione partica indica il Terzo Inviato; ved. la nota 88 a p. 426). Lo Spirito Vivente è la principale figura divina della seconda evocazione, come indica l'appellativo «il secondo (*dudīg*)», che ricorda la definizione dello Spirito Vivente come «secondo figlio (*mahsneu ʾn-šēre*)» del Padre nel *Salterio* copto (Allberry, *Psalm-Book*, p. 10 ll. 21-2). Nel passo copto corrispondente a questo punto, lo Spirito Vivente è chiamato «il Padre della Vita (*p-iōt ʾnte p-ōnh*)» (cfr. van Lindt, *Names*, p. 81 sg.), e con lui è citato il Grande Spirito, cioè la Madre dei Viventi, che insieme a lui forma e sistema i mondi (Böhlig – Polotsky, p. 102 ll. 26-7). Il testo copto continua citando il Terzo Inviato: «il glorioso Ambasciatore venne e dimorò nella Nave del giorno» (Böhlig – Polotsky, p. 102 ll. 28-9); il testo medio-persiano presenta una lacuna, ma è probabile che anche qui fosse citato Narisah, il Terzo Inviato, come rappresentante della terza evocazione (Sundermann, «Iranische Kephalaiatexte?», p. 311).

[44] Lacuna di tre righe alla fine di /R/I/ e di sei righe all'inizio di /R/II/. La descrizione copta del primo giorno, che inizia, come quella medio-persiana, con la discesa dell'Uomo Primevo e la battaglia contro l'Oscurità (Böhlig – Polotsky, p. 103 ll. 23-6), continua qui, dopo la citazione del Terzo Inviato, «che mostrò la sua gloriosa immagine (εἰκών)», e della sua opera di purificazione della Luce, con l'annientamento del mondo nel grande incendio finale, e l'ascensione dell'Ultima Statua (Böhlig – Polotsky, p. 103 ll. 30-5).

[45] Come nota Sundermann («Iranische Kephalaiatexte?», p. 312), il termine qui attestato (*dartang*) significa probabilmente «che ha una porta stretta», definizione che caratterizza il Nuovo Paradiso come una fortezza. L'immagine ha un parallelo nel *Salterio* copto in un salmo di Eracleide dedicato all'Uomo Primevo (*41ler. 7*: Allberry, *Psalm-Book*, pp. 197 l. 9-202 l. 24; Richter, *Herakleides-Psalmen*, pp.

88-103), dove il Nuovo Mondo di Luce è descritto come una torre di guardia (*ou'rše*) dalle porte (πύλη) chiuse (*4Iler.* 7.17b; Allberry, *Psalm-Book*, p. 198 ll. 14, 20; Richter, *Herakleides-Psalmen*, p. 90 sg.). Anche nel cielo di inni partico *Huyadagmān*, il Nuovo Paradiso dell'Uomo Primevo è descritto come «l'alta e vasta fortezza (*diz*) del Nobile Imperatore» (*Huy.* VIc.10; Boyce, *Hymn-Cycles*, pp. 102-3). La «fortezza» del Nuovo Paradiso è un luogo di sosta temporaneo per le divinità redentrici, escluse dal Paradiso eterno finché si svolge la battaglia per recuperare la Luce dispersa (cfr. Boyce, *Hymn-Cycles*, p. 16). In un frammento escatologico medio-persiano che tratta del destino delle forze dell'Oscurità («l'ἐνθύμησις oscura [*bandēšīšn ī tārīg*]») e del loro imprigionamento da parte dello Spirito Vivente (*Mihr yazd*), il «regno dell'Intelletto di Luce, il Nuovo Paradiso» è definito «il luogo di riposo (*haspīn*) delle potenze battagliere» (M 867 + M 3845/5-9/: Sundermann, «Some more Remarks on Mithra», pp. 488-9). Il testo qui tradotto conserva solo la conclusione del secondo giorno, mentre la versione copta, più dettagliata, descrive il momento successivo all'annientamento del mondo, quando la Luce liberata soggiornerà ancora per breve tempo nel Nuovo Paradiso (cfr. anche p. 190 sgg., testo V.3), il momento «quando i Padri di Luce, che erano stati vittoriosi nella battaglia, risiederanno sui loro troni nel Nuovo Paradiso (*p-aïōn ⁿn-hrre*) e risiederanno sulla Nuova Terra (*p-kah ⁿn-hrre*)» (Böhlig – Polotsky, p. 103 ll. 3-5), prima che il tempo venga riassorbito nell'eternità e che le forme individuali del Mondo di Luce si fondano nel pleroma. Il testo medio-persiano descrive alla fine del secondo giorno il ritorno del Nuovo Paradiso nell'eternità del Mondo di Luce, mentre la versione copta colloca questo evento all'inizio del terzo giorno: «Il terzo grande giorno è [il momento] quando il Padre di Luce svelerà loro la sua [immagine] ... e li solleva ... e li accoglie nelle sue stanze (ταμιεῖον) nascoste ...» (Böhlig – Polotsky, p. 103 ll. 10-3; sul significato di ταμιεῖον cfr. Puech, *Sul Manicheismo e altri saggi*, p. 99 nt. 4). La discrepanza è dovuta probabilmente, come nota Sundermann («Iranische Kephalaiatexte?», p. 312), al fatto che questo evento costituisce una sorta di limite fra il primo e il secondo giorno.

[46] Per l'epiteto «battaglieri» cfr. la nota 135 a p. 434.

[47] Cfr., nella versione copta, «(il Padre) verserà su di loro ... la sua ambrosia e il suo profumo, che porterà [via] tutte le afflizioni che hanno visto con i loro occhi» (Böhlig – Polotsky, p. 103 ll. 14-6).

[48] La descrizione del terzo giorno nel testo copto (Böhlig – Polotsky, p. 103 ll. 10-31) è più dettagliata: il Padre svela la sua immagine (l. 11) e accoglie la Luce nelle sue dimore segrete (l. 13); questi luoghi fuori dallo spazio sono caratterizzati da ambrosia e profumo (l. 15),

pienezza e gioia (l. 17), pace e silenzio (ll. 19-20), e dal riassorbimento del tempo nell'eternità (ll. 25-8). Segue la descrizione delle due morti (pp. 103 l. 32-104 l. 20), che manca nella versione medio-persiana. Le «due morti» sono le due sconfitte della Luce: la prima, temporanea, è la prima caduta della Luce nella materia e la sua mescolanza con l'oscurità; la seconda, definitiva, è la dannazione delle anime non redente che verranno rinchiuse nella prigione eterna (cfr. Puech, *Manichéisme*, p. 85; Id., *Sul Manicheismo e altri saggi*, pp. 94-5).

[49] Nel *Kephalaion* CII, intitolato «Sull'Intelletto di Luce, perché non rende prescienti i Santi come l'Apostolo» (Böhlig – Polotsky, pp. 255 l. 22-257 l. 7; Gardner, *Kephalaia*, pp. 260-1). Henning (*apud* Boyce, *Catalogue*, p. 119) aveva indicato come testo parallelo a M 6032 il *Kephalaion* CXLVII, che al tempo era ancora inedito (come del resto il CII), e di cui si conosceva soltanto il titolo («Perché gli Apostoli rivelano tutto, ma non danno previsioni sugli avvenimenti futuri»: Schmidt – Polotsky, *Mani-Fund*, p. 23). Questo *Kephalaion* è stato di recente pubblicato da Funk, *Kephalaia*, I, pp. 350 l. 13-355 l. 1; anch'esso tratta in effetti lo stesso argomento del *Ke.* CII e del testo qui tradotto (ved. sotto le note 51 e 56).

[50] In partico *frawēnagīft*, che corrisponde a προγνωστις.

[51] Il partico *frawēnag* (qui e all'inizio del /V/ più avanti) corrisponde a προγνώστης nel testo copto (Böhlig – Polotsky, p. 255 ll. 24, 29-30, p. 256 ll. 12, 26). La frase del testo qui tradotto corrisponde, in *Ke.* CXLVII, a «lo [Spirito] Santo è un προγνώστης» (Funk, *Kephalaia*, I, p. 351 ll. 7-8).

[52] Il primo e il secondo punto del testo partico corrispondono al primo punto del testo copto: «Prima di tutto: se svelasse qualcosa agli Eletti ed essi divenissero prescienti (προγνώστης), diventerebbero Apostoli, e nessuno sarebbe umile verso il suo compagno» (Böhlig – Polotsky, p. 256 ll. 11-3).

[53] Il terzo punto della versione partica corrisponde per grandi linee al secondo del testo copto: «Secondo: [se] conoscessero vicendevolmente i loro cuori, si disprezzerebbero (ⲟⲩⲛⲭⲁⲓⲛⲉⲟⲩⲁⲓ) l'un l'altro. Se il pensiero e l'intenzione dell'uno fossero svelati all'altro, e le vergogne del loro corpo fossero rivelate l'un l'altro, nessuno fra loro [rispetterebbe?] l'altro» (Böhlig – Polotsky, p. 256 ll. 13-8); il testo copto prosegue con un terzo punto, che sembra un'espansione del secondo e non ha una corrispondenza precisa in partico: «Terzo: diventerebbero nemici l'uno dell'altro, a causa dei pensieri e delle intenzioni malevole che mediterebbero l'uno contro l'altro, a causa della carne (σαρξ) che rivestono (φορειν) e del peccato che risiede in loro. E se uno di loro conoscesse il cattivo pensiero che il suo compagno

medita contro di lui, gli diventerebbe subito nemico, e si porrebbero in conflitto l'uno contro l'altro» (Böhlig – Polotsky, p. 256 ll. 18-25).

[54] Corrisponde grosso modo al quarto punto del testo copto, che qui in alcuni punti è frammentario o poco chiaro: «Quarto: se li rendesse prescienti, capirebbero la durata della vita ... [di] un corpo, e non trascorrerebbero un gran numero di anni nella giustizia (δικαιοσύνη), ma ... giù nel mondo. Ma se ... su alla giustizia» (Böhlig – Polotsky, p. 256 ll. 25-31).

[55] Il partico *kadēßar* significa letteralmente «mondano, temporale».

[56] Il quinto punto corrisponde da vicino allo stesso del testo copto: «Quinto: [se] ogni cosa fosse svelata loro, la rivelerebbero ai maghi (μάγος) nel mondo e agli indovini, e andrebbero in giro da un luogo all'altro ricevendo compensi e ottenendo per sé beni e ricchezze mondane» (Böhlig – Polotsky, pp. 256 l. 31-257 l. 3); cfr. anche, nel *Kephalaion* CXLVII, «appena odono quella parola, si manifesterebbero e la annuncerebbero, atteggiandosi a indovini e astrologi e per questo riceverebbero continuamente ricompense e denaro» (Funk, *Kephalaia*, I, p. 354 ll. 14-7). Il divieto della magia costituisce l'ottavo dei comandamenti per gli Uditori nel *Fihrist* (ved. la nota 28 a pp. 377-8); la stregoneria è citata anche nel paragrafo IIIb del manuale di confessione *Xwāstwānift*, che elenca una serie di azioni peccaminose, anche se non ordinate, come nel *Fihrist*, in forma di decalogo: «se dovessimo aver praticato la stregoneria ...» (*nācā yelwi yelwīlādimiz ārsār*, *Xw.* 108-9: Asmussen, *Studies*, pp. 173, 195). In un testo medio-persiano di storia ecclesiastica si citano i peccati dell'astrologia, *axtarmarī*, e della magia, *kandā(g)ī* (M 742/II/R/8-9/: Sundermann, *Mitteliranische*, p. 122), e in un altro, partico, gli indovini (*kēdīg*) e i maghi (*mārēgār*) sono annoverati fra le cause della rovina di un regno (M 267b + M 314/V/II/4-5/: Sundermann, *Mitteliranische*, p. 108). Nel *Kephalaion* XCI la magia (μαγεία) è uno dei peccati che i credenti possono aver commesso prima di entrare nella Chiesa (Böhlig – Polotsky, p. 231 l. 24). In un testo cosmogonico medio-persiano, che descrive l'episodio della seduzione di Adamo da parte di Eva, questa gli appare nuda e «ornata di magia (*jādīgī*)» (M 4500/V/II/6/: Sundermann, *Parabeltexte*, p. 72; cfr. anche la nota 172 a pp. 439-40). L'avversione per le pratiche magiche ha motivazioni profonde: la magia (μαγεία, *bīk*), la capacità di metamorfosi, gli incantesimi sono infatti nei *Kephalaia* caratteristiche fondamentali del Re delle Tenebre (*Ke.* VI: Böhlig – Polotsky, p. 31 ll. 17-25; XXVII: *ibid.*, p. 78 ll. 13-8; LVI: *ibid.*, p. 143 l. 15); cfr. anche Puech, *Sul Manicheismo e altri saggi*, pp. 98, 100, 138.

[57] Il testo copto conclude: «Ecco perché egli non dà una rivelazio-

ne (ἀποκάλυψις) agli Eletti: non la dà loro per questi cinque motivi. Ma la cosa è celata loro solo sino al momento quando [usciranno] dal loro corpo. Allora tutte le cose, ciò che è avvenuto e ciò che avverrà, saranno loro rivelate» (Böhlig – Polotsky, p. 257 ll. 3-7). Sull'espressione «ciò che è avvenuto e che avverrà (*eafsōpe nn petnaiōpe*)» cfr. la nota 17 a p. 415.

[58] Qui appaiono giustapposte le due designazioni «Colonna di Gloria (*bāništīn*)» e «Uomo Perfetto (*ispurrīg mard*)», come negli *Acta Archelai*, nel *Kephalaion* VII e nell'*Innario cinese* (ved. la nota 89 a pp. 426-7).

[59] I cinque Elementi Luminosi (ved. la nota 20 a pp. 376-7). Questi sono i cinque figli dell'Uomo Primevo, ma a volte sono associati anche alla Colonna di Gloria. Sono infatti citati due volte insieme a questa divinità nell'*Innario* cinese, come «i cinque meravigliosi Corpi di Gloria» (*H.* 390: Waldschmidt – Lentz, *Stellung Jesu*, p. 123; Tsui, *Mo Ni Chiao*, p. 213; Schmidt-Glintzer, *Chinesische Manichaica*, p. 62) o «i cinque Corpi [di Luce]» (*H.* 412: Tsui, *Mo Ni Chiao*, p. 215; Schmidt-Glintzer, *Chinesische Manichaica*, p. 66).

[60] La Luna e il Sole; ved. la nota 227 a pp. 407-8.

[61] Gesù lo Splendore si identifica con la Luna, che è la sua sede (ved. la nota 227 a pp. 407-8). In una preghiera alle divinità della terza evocazione, Gesù è definito «luna piena (*purrmāh*)» (M 176/R/7-8, 9/: Müller, *Handschriften-Reste*, p. 60; Boyce, *Reader*, p. 193), e in un inno sogdiano «luna splendente (*roxšnc māx*), vivificatore, figlio amato del dio Zarwān» (So 14411 = T II D II 169/R/18-9/: Waldschmidt – Lentz, *Stellung Jesu*, p. 94; Morano, *The Sogdian Hymns*, p. 36); cfr. anche il testo sulla missione di Gabryab nel vol. I, p. 229 e nt. 80. Nei testi turchi «il dio Luna (*ay tängri*)» è l'appellativo più usato per Gesù; cfr. p. es. MIK III 198 = T II D 171/R/II/28/: «il Signore resuscitatore dei morti (*ölügüg tirigligli*), il dio Luna»: Le Coq, *Türkische Manichaica*, I, p. 24; U 70 = TM 140 + 147/B/R/2/: Le Coq, *Türkische Manichaica*, III, p. 6; Mainz 126 = T II D 173c/I/V/15/: *ibid.*, p. 12; MIK III 201 = T II D 176/R/20-1/: *ibid.*, p. 15; P.Chin. 3049 /30-1/: Hamilton, *Manuscrits ouïgours*, p. 39.

[62] L'opera di purificazione della Luce nell'atmosfera da parte della Vergine di Luce, «che ha autorità sull'intera ζώνη», e i cui angeli combattono i demoni atmosferici, è descritta nel *Kephalaion* XCV (Böhlig – Polotsky, pp. 240 l. 13-244 l. 20; Gardner, *Kephalaia*, pp. 246-50); cfr. anche p. 189 sg., testo V.2 con la nota 239 a p. 451.

[63] La triade formata dalla Colonna di Gloria, da Gesù lo Splendore e dalla Vergine di Luce, è un'emanazione del secondo dei Cinque Padri, il Terzo Inviato, nella classificazione del *Kephalaion* VII (Böhlig – Polotsky, p. 35 ll. 7-17; Gardner, *Kephalaia*, p. 39; cfr. anche

Schmidt – Polotsky, *Mani-Fund*, p. 76). Il Giusto Giudice (in copto «il Grande Giudice») è a sua volta, insieme all'Intelletto di Luce e al Fanciullo, un'emanazione di Gesù lo Splendore (Böhlig – Polotsky, p. 35 ll. 18-34; Gardner, *Kephalaia*, pp. 39-40); anch'egli è collegato con l'atmosfera (*ʾwʾyr*), in cui risiede (*Ke.* XXVIII, Böhlig – Polotsky, p. 80 ll. 29-30).

[64] Gundēš accetta gli insegnamenti di Mani dicendo «ora so in verità che tu sei un Buddha e un Apostolo» (M 6041/V/14-6/), parole che ricordano quelle rivolte a Mani dal re di Tūrān nei due testi che narrano la conversione di quest'ultimo dal buddismo al Manicheismo (ved. vol. I, pp. 222-4, testi II.3a e II.3b). Gundēš era comunque con ogni probabilità un iranico, piuttosto che un indiano (come aveva congetturato inizialmente Sundermann, *Mitteliranische*, p. 87 nt. 3); per una possibile etimologia iranica del nome ved. Sundermann, «Iranische Kephalaiatexte?», p. 308 nt. 19 (preferibile all'etimologia proposta da Tardieu, *La diffusion*, p. 161 nt. 14).

[65] Già nel catalogo dei frammenti iranici di Turfan in scrittura manichea, M. Boyce aveva caratterizzato il testo M 6040 (e implicitamente anche M 6041) come «Kephalaia», pur senza ulteriori precisazioni (Boyce, *Catalogue*, p. 119). L'attribuzione dei due testi partici a un genere letterario simile a quello dei *Kephalaia* di Dublino è dovuta a Tardieu (*La diffusion*, p. 161).

[66] Cfr. Tardieu, *La diffusion*, p. 159 sg.

[67] Cap. CCCXXXII: «[Narra] di nuovo di Goundēš, che siede [di fronte] all'Apostolo ...»; CCCXXXVI: «Parla di nuovo di Goundēš, (dicendo) che entrò dal Mio Signore, e che il Mio Signore gli chiese "Come stai?" ed egli disse "Sono rovinato"»; CCCXXXVII: «Questo capitolo [parla] di Goundēš [che chiede] all'Apostolo: "I dodici ... che hai scelto, [per ...] li hai scelti, e i settantadue che hai scelto ..."»; CCCXXXVIII: «Questo capitolo parla di ... Iōdasphēs ... insieme a Goundēš davanti al re Šapur» (Funk, «The Reconstruction of the Manichaean Kephalaia», pp. 158-9; Giversen [ed.], *The Manichaean Coptic Papyri*, I, tavv. 248, 263, 264, 274).

[68] La forma plurale del verbo si riferisce a Mani, come plurale maiestatis, o al gruppo costituito da Mani e dai suoi discepoli (Sundermann, *Mitteliranische*, p. 87 nt. 2).

[69] Sull'appellativo «Benefico (*kirbakkar*)» ved. la nota 91 a pp. 389-90.

[70] Lett. «più primeva, primigenia, originaria» (*basēnagistar*).

[71] L'aggettivo *sūrīg* «siriaco, assiro» indica provenienza dal *Sūristān*, la bassa Mesopotamia intorno a Seleucia-Ctesifonte.

[72] Il termine *grīw* (diverso dall'omonimo *grīw* «sé, anima») indica un tipo di recipiente e la corrispondente misura per cereali (cfr. Sun-

dermann, «Griw», p. 367a). I due stai che estraggono parte del grano rappresentano la Luna e il Sole, i due grandi veicoli attraverso cui passa la luce purificata prima di ascendere al Paradiso; ved. la nota 227 a pp. 407-8.

[73] Anche questa sezione si riferisce, con un'altra similitudine, alla purificazione della luce.

[74] Sundermann traduce «die (ganze) Provinz hat dich, Jüngling, vernommen» (*Mitteliranische*, p. 89; cfr. anche p. 170: *sr'wg*). Mi sembra preferibile intendere qui *srwg* con il suo significato abituale di «insegnamento», piuttosto che come una grafia difettiva di *sr'wg* «giovinetto». La stessa espressione «ascoltò l'insegnamento» compare nel frammento M 332 + M 724/R/16/ (ved. pp. 132-4, testo 10), ed è citata dallo stesso Sundermann nel glossario (*Mitteliranische*, p. 170: *srwg*).

[75] La citazione del palazzo reale (*šāhīgān*; sul termine cfr. Sundermann, *Soghdisch* š(')yk/qn(h), p. 178 e nt. 16) fa pensare a un'udienza di Mani presso la corte. Che anche Gundēš facesse parte dell'ambiente del re Šābuhr I si può dedurre dal titolo del capitolo CCCXXXVIII dei *Kephalaia* di Dublino (ved. la nota 67 a p. 423).

[76] Waldschmidt – Lentz, *Dogmatik*, pp. 537-8. La seconda lista era già nota, prima dell'edizione del testo, da una traduzione di F.C. Andreas *apud* R. Reitzenstein, *Die Göttin Psyche in der hellenistischen und frühchristlichen Literatur*, Heidelberg 1914, p. 4, su cui si basa la traduzione inglese di Jackson, *Researches*, pp. 276-7.

[77] Nello *Šābuhragān*, nella descrizione del Grande Incendio che avverrà alla fine dei tempi, l'Uomo Primevo, appartenente alla prima evocazione, apparirà, come nel frammento qui tradotto, al Nord, mentre l'Amico delle Luci, il Grande Costruttore e lo Spirito Vivente, tutti appartenenti alla seconda evocazione, appariranno rispettivamente a Est, Sud e Ovest (M 470/R/13-7/: MacKenzie, *Šābuhragān*, p. 516); descrizione che corrisponde nei dettagli a quella del *Fihrist* (cfr. Flügel, *Mani*, pp. 71, 101-2; Dodge, *The Fihrist*, II, p. 797). Nel nostro frammento le divinità della seconda evocazione sono assegnate invece, più coerentemente, allo stesso punto cardinale, il Nord.

[78] L'elenco delle divinità della prima evocazione è mutilo. Le descrizioni della seconda e della terza comprendono ciascuna quattro membri; la seconda ha come quarto membro il gruppo dei cinque figli dello Spirito Vivente più l'Appello; parallelamente, all'inizio del frammento, l'elenco degli Elementi, figli dell'Uomo Primevo, più la Risposta, costituisce il quarto membro della prima evocazione. Secondo gli editori del testo si possono quindi integrare qui, rispettivamente come primo, secondo e terzo membro della prima evocazione, il Padre di Luce, la Madre dei Giusti e l'Uomo Primevo (Wald-

schmidt – Lentz, *Dogmatik*, p. 563), sulla base dei paralleli nell'*Inno* cinese, dove le dodici Signorie di Luce sono associate a divinità: la prima serie è: «1. Il supremo Re di Luce; 2. Saggezza: la divina Buona Madre; 3. Vittoria eterna: la Decisione Anteriore (= l'Uomo Primevo); 4. i cinque Dèi di Luce» (*H.* 169 = *T.T.* 2140, LIV, p. 1274.a27-8; cfr. Waldschmidt – Lentz, *Dogmatik*, p. 490; Schmidt-Glintzer, *Chinesische Manichaica*, p. 32).

[79] Questa è in sogdiano la designazione usuale del terzo elemento, la Luce. Corrisponde formalmente al pahlavico *Ardwahišt* e all'avestico *Aša vahišta* «la migliore Verità», il terzo degli *Amoša Spənta*, ipostasi dell'ordine nella sfera fisica e della giustizia in quella morale. L'elemento in cui l'entità avestica è immanente, e con cui è frequentemente associata nello *Yasna*, è tuttavia il Fuoco (Boyce, «Ardwahišt», p. 389; cfr. anche Henning, *A Sogdian god*, p. 251).

[80] La Risposta (*Paδcāxtag*) è considerata, insieme ai Cinque Elementi, il sesto dei figli dell'Uomo Primevo, così come l'Appello (*Xrōštag*), citato più avanti, è il sesto figlio dello Spirito Vivente. Cfr. il *Kephalaion* XXXVIII (Böhlig – Polotsky, pp. 91 l. 16-92 l. 8; Gardner, *Kephalaia*, pp. 96-7), dove si dice che, tramite l'operato del Terzo Inviato, l'Appello e la Risposta, che insieme costituiscono la volontà attiva di redenzione, personificata in Gesù il Fanciullo (p. 92 ll. 7-8), si aggiungono come sesti figli rispettivamente alla pentade dei figli dell'Uomo Primevo, che sono l'anima (ψυχή) e la vita (*ōnb*) dell'universo (p. 91 l. 16), e a quella dei figli dello Spirito Vivente, che ne sono le qualità intellettuali (νοεραί) (p. 92 ll. 1-2).

[81] Letteralmente «il Dio Splendore» (sogdiano *Vām vaγi*, che corrisponde al partico *Bām yazd*); questa designazione è stata scelta probabilmente per l'assonanza con il nome siriaco del Grande Architetto (*Bān rabbā*) (cfr. Sundermann, *Namen*, p. 117 nt. 12).

[82] Il «dio Khšēšpat» è la designazione sogdiana del primo figlio dello Spirito Vivente, lo *Splenditenens*, e corrisponde al medio-persiano *dahibed* «signore del territorio» (p. es. nello *Šābuhragān*, M 472 /R/14/: MacKenzie, *Šābuhragān*, p. 512; cfr. anche *ibid.*, pp. 523, 530). Il significato del nome sogdiano, per cui Lentz proponeva «Glanzherr[-Gott]» (*Dogmatik*, p. 511), è invece probabilmente «signore del potere sovrano» (o «signore del regno») (da **xšaθra-pati-*, come ha proposto Skjærvø, *Paikuli* 3, 2, p. 100, o meglio da **xšaiθra-pati-*, cfr. N. Sims-Williams *apud* M. Boyce, *Mithra Khšathrapati and his Brother Ahura*, «BAsI» IV 1990, p. 7 sg.; cfr. anche Sundermann, *Namen*, p. 131 nt. 223 e «Eine Liste manichäischer Götter», p. 454 e nt. 7). Questo nome compare anche nel frammento M 178 (/II/R/10/); ved. p. 179, testo III.3.

[83] Il «Signore del Cielo» (*smān xīδ*) designa in sogdiano il *Rex*

Honoris, secondo figlio dello Spirito Vivente (in medio-persiano *pāhraghed* «signore del posto di guardia»). Il termine ricorre anche nel frammento M 178 (/II/V/10/), ved. p. 179, testo III.3.

[84] Designazione di Adamas, il terzo figlio dello Spirito Vivente (in medio-persiano *wisbed* «signore del clan»); il nome deriva da quello della divinità mazdea *Vərəθraγna*, dal carattere guerriero (cfr. Gershevitch, *GMS*, p. 33 par. 211 e Sundermann, *Namen*, p. 127 nt. 166).

[85] Dal nome della divinità femminile mazdea *Spənta Ārmaiti* «la Santa Arrendevolezza», quinto degli *Amɔša Spənta*, un'ipostasi della devozione; la creazione fisica in cui essa è immanente è la terra, e a questa associazione si fa ripetutamente riferimento nelle *Gāthā* (cfr. Boyce, «Ārmaiti», p. 413b). In sogdiano buddista il termine *spandarmāt* significa semplicemente «terra», come in altre lingue iraniche (cfr. Henning, *A Sogdian god*, p. 251). Nel testo qui tradotto indica il quarto figlio dello Spirito Vivente, il *Gloriosus Rex* (in medio-persiano *zandbed* «signore della tribù»). Nell'*Innario* cinese (*H.* 130d; Waldschmidt – Lentz, *Dogmatik*, p. 486; Schmidt-Glintzer, *Chinesische Manichaica*, p. 27) si ha una corrispondenza terminologica con il sogdiano: «la sopportazione, (che è) il ventre/tesoro della terra (*dìzàng*)»; quest'ultimo termine, nel buddismo cinese, designa il bodhisattva Kṣitigarbha, caratterizzato a volte da tratti femminili (cfr. Soothill – Hodous, *A Dictionary of Chinese Buddhist Terms*, p. 208b; Bryder, *Chinese Transformation*, p. 103).

[86] Corrisponde all'Omophoros, quinto figlio dello Spirito Vivente (in medio-persiano *mānbed* «signore della casa»); il significato è forse «il dio dell'urgenza» (cfr. Henning, *Beichtbuch*, p. 60); per un'altra interpretazione, basata sul nome greco, ved. Sundermann, *Namen*, p. 131 nt. 227. Ved. ora E. Provasi, «A Son of the Manichaean Living Spirit», in M. Macuch *et alii* (edd.), *Iranian Languages and Texts from Iran and Turan. Ronald E. Emmerick Memorial Volume*, Wiesbaden 1977, pp. 297-316.

[87] Cfr. la nota 80 a p. 425.

[88] Il «dio Mithra» corrisponde qui alla designazione del Terzo Inviato / dio del Sole come *Mihr-yazd* nei testi manichei in partico (cfr. i riferimenti in Sundermann, *Namen*, p. 128 nt. 179), mentre nella tradizione manichea in medio-persiano, e in particolare nello *Šābuhragān*, Mithra è identificato con lo Spirito Vivente (cfr. Sundermann, «Some more Remarks on Mithra», pp. 485-6).

[89] Il «giusto Srōš» (in medio-persiano *Srōš-ahrāy*) è una delle designazioni della Colonna di Gloria o Uomo Perfetto (cfr. negli *Acta Archelai* ἐν τῷ στύλῳ τῆς δόξης, ὃς καλεῖται ἀ(ν)ὴρ ὁ τέλειος; *AArch.* VIII 7, ed. Beeson, p. 13 ll. 11-2, e nel *Kephalaion* VII: *p*-στύλος

mpeau prōme etčēk, Bähliq – Polotsky, p. 35 l. 11; cfr. Schmidt – Polotsky, *Mani-Fund*, p. 67), identificato con la divinità mazdea *Sraoša aśyo* «il giusto Sraoša», cui è dedicato lo *Yašt* 11 dell'*Avesta*, e che è caratterizzato, oltre che come protettore del mondo, anche da tratti escatologici. Nell'inno a lui dedicato dell'*Innario* cinese, le tre designazioni appaiono in successione: «*Sū-lù-shā-luó-yí* [mediocin. *Sols*^{h}*-ṣai-la-ji*], l'Uomo Perfetto, la Colonna di Gloria adamantina» (*H.* 365; Tsui, *Mo Ni Chiao*, p. 210; Schmidt-Glintzer, *Chinesische Manichaica*, p. 57), citato anche in Waldschmidt – Lentz, *Stellung Jesu*, p. 57, con un parallelo in un inno partico. Cfr. anche Chavannes – Pelliot, *Traité*, pp. 522-3 nt. 1; Henning *apud* Tsui, *Mo Ni Chiao*, p. 216 nt. 8; Sundermann, *Namen*, p. 128 ntt. 181-3.

[90] La terza serie, riferita alla terza evocazione (il Terzo Inviato con le sue emanazioni) si suddivide a sua volta in due triadi, collegate alla sede propria del primo membro di ciascuna di esse, rispettivamente il Sole e la Luna (cfr. Schmidt – Polotsky, *Mani-Fund*, p. 69 nt. 2): la prima (il Terzo Inviato stesso, con le Dodici Vergini e la Colonna di Gloria) è collocata all'Est, e la seconda (Gesù lo Splendore, la Vergine di Luce e l'Intelletto di Luce) al Sud. All'interno di ognuna delle triadi, il primo membro è collegato al Sé (o «Anima», *γrīw*), cioè lo stesso Padre di Luce, il secondo al «Puro Etere», e il terzo alla «Terra Benedetta»; questi corrispondono rispettivamente ai «Luoghi Benedetti», al «Puro Etere» e alla «Terra di Luce» nella descrizione del Paradiso tradotta sotto (testo III.2; cfr. anche la nota 94 a p. 428). Precisamente al Padre di Luce, alla terra e all'etere si riferisce l'epiteto *ingenitus* in Agostino: *inmo tres sunt: pater ingenitus, terra ingenita et aer ingenitus* (*contra Felicem* 1 17 [ed. J. Zycha, CSEL 25, 2, p. 823]), e queste sono anche le «tre Eternità» (*sān chàng*) citate spesso nell'*Innario* cinese (*H.* 10d, 27d, 38b, 58c, 60c, 336c; Tsui, *Mo Ni Chiao*, pp. 176, 178, 179, 181, 207; Schmidt-Glintzer, *Chinesische Manichaica*, pp. 11, 13, 14, 17, 52) e una volta nel *Trattato* (T. 82.c26; Chavannes – Pelliot, *Traité*, p. 552; Schmidt-Glintzer, *Chinesische Manichaica*, p. 86); cfr. Waldschmidt – Lentz, *Stellung Jesu*, p. 98 sg. nt. 11.

[91] Le Cinque Grandezze che costituiscono il Regno di Luce sono elencate nel *Salterio* copto: (1) il Padre di Luce, (2) i suoi Dodici Eoni, (3) gli Eoni di Eoni (*aiōn ⁿte n-aiōn*), (4) l'Aria Vivente (*aēr etanḥ*), (5) la Terra di Luce (Allberry, *Psalm-Book*, p. 9 ll. 13-5), e corrispondono alle Cinque Grandezze (*wū dà*) che, secondo l'espressione dell'*Innario* Cinese, «si illuminano a vicenda» nel regno di Luce insieme alle Tre Eternità (su cui ved. sopra la nota 90) (*H.* 336c; Tsui, *Mo Ni Chiao*, p. 207; Schmidt-Glintzer, *Chinesische Manichaica*, p. 52).

[92] Per il testo partico ved. Boyce, *Hymn-Cycles*, pp. 66-77; per la

versione cinese (*H.* 261-338, «Lode del Mondo di Luce») ved. Tsui, *Mo Ni Chiao*, pp. 199-208 e Schmidt-Glintzer, *Chinesische Manichaica*, pp. 44-52.

[93] Per la «Chiesa degli Eletti» cfr. p. 168, testo I.1 con la nota 7 a pp. 412-3. I titoli, come nota Henning, non si riferiscono al contenuto delle singole pagine, ma costituiscono un testo indipendente, probabilmente una sorta di *colophon*.

[94] I «Luoghi Benedetti» corrispondono agli Eoni di Eoni, terzo componente del Paradiso di Luce nella descrizione del *Salterio* copto (cfr. la nota 91 a p. 427).

[95] Cfr., nell'*Epistula Fundamenti*: *ipse uero pater ... copulata sibi habet beata et gloriosa saecula neque numero neque prolixitate aestimanda* (fr. 5a *apud* Agostino, *contra Epistulam quam uocant fundamenti* 14, ed. J. Zycha, CSEL 25, 1, p. 209 ll. 20-3; cfr. Stein, *Manichaica latina*, p. 22 [= fr. 2.6]). Cfr. anche, nel *Salterio* copto, «Le dodici grandi Potenze, gli Eoni incommensurabili (*atšitou*)» (*Salmo* CCXIX per il *Bēma*: Allberry, *Psalm-Book*, p. 1 l. 13).

[96] Quest'ultima frase (*'ertïn uŋ' ölmäšč jo'nyγ xo 'uŋ'ın uγγst* «la cui vita eterna non ha fine» /R/8-9/), non è tradotta da Henning. Cfr. nell'*Inmario* cinese «e la vita è eterna, senza computo di anni» (*H.* 335c [strofa 74]: Tsui, *Mo Ni Chiao*, p. 207; Schmidt-Glintzer, *Chinesische Manichaica*, p. 52), e anche *H.* 330cd [str. 69]: «non contando né anni né mesi, né ore né giorni; come si possono temere le tre morti alla fine della vita?» (Tsui, *Mo Ni Chiao*, p. 207; Schmidt-Glintzer, *Chinesische Manichaica*, p. 51), e la corrispondente traduzione turca: «da loro vita non ha computo di giorni» (U 71 = TM 278: Le Coq, *Türkische Manichaica*, III, p. 45; Henning, *A fragment of the Manichaean Hymn Cycles in Old Turkish*, p. 124). Un'espressione simile ricorre nel *Kephalaion* XXXIX («Sui tre giorni e le due morti», cfr. anche il testo [I.1]); nella descrizione del terzo «giorno», quando il Padre di Grandezza svela alle entità di Luce la sua immagine, e queste dimorano nel Nuovo Eone, si dice: «Da allora in poi non si conterà quel tempo (χαιρός) fra loro, né il numero dei giorni né le ore, generazione dopo generazione (γενεά), per sempre e per sempre» (Böhlig – Polotsky, p. 103 ll. 25-8; Gardner, *Kephalaia*, p. 107).

[97] Cfr. *H.* 279ab: «gli abiti luminosi che indossano non sono fatti da mani (umane)» (Tsui, *Mo Ni Chiao*, p. 201; Schmidt-Glintzer, *Chinesische Manichaica*, p. 45) e *Huy.* I/18: «[gli abiti che indossano, nessuno] li ha fatti a mano» (Boyce, *Hymn-Cycles*, pp. 68-9).

[98] Cfr. *H.* 282a [str. 21]: «le corone ingioiellate sono per sempre indistruttibili» (Tsui, *Mo Ni Chiao*, p. 201; Schmidt-Glintzer, *Chinesische Manichaica*, p. 46). Sull'abito, la collana, il diadema e la corona

come simboli della redenzione ved. anche sopra, p. 125, testo 6 con la nota 44 a pp. 380-1.

[99] Accetto l'interpretazione di *xwatē-sfrīnāt* come un composto («auto-creato»), proposta da Gharib («New Light on Two Words», p. 260 sg.), preferibile a quella di Henning, che spiegava il secondo elemento come un congiuntivo con valore di futuro.

[100] Cioè «ingenerata, increata»; cfr. «terra ingenita» in Agostino (ved. la nota 90 a p. 427).

[101] Cfr. *H.* 311c: «la preziosa terra senza confine o limite» (Tsui, *Mo Ni Chiao*, p. 204; Schmidt-Glintzer, *Chinesische Manichaica*, p. 49) e *Huy.* I/50: «la profondità di quella [terra non ha limiti]» (Boyce, *Hymn-Cycles*, pp. 72-3).

[102] Il «selciato» o «pavimento» della terra è definito «di diamante» (*vžirēnč*, da *vžir* «diamante», a sua volta dal sanscrito *vajra*). Cfr. *H.* 271 [str. 10]: «A questi mondi e terre risplende da sotto una preziosa terra di diamante, da tempi immemorabili, sino a ora e per sempre; non si può dire che vi sia tremito o tremore» (Tsui, *Mo Ni Chiao*, p. 200; Schmidt-Glintzer, *Chinesische Manichaica*, p. 45). L'espressione «(pura) terra di diamante», *jīngāng (bāo) dì*, ricorre anche altrove in questa sezione dell'*Innario* (*H.* 276a, 278c, 295c, 300a, 315d) ed è attestata in sogdiano anche in traduzioni di testi buddisti come *vžirēne zāy* (= cin. *jīngāng dì*), p. es. in quella del *Padmacintāmanisūtra* /16/ (MacKenzie, *The Buddhist Sogdian Texts*, pp. 14-5; corrisponde a *Taishō Tripiṭaka* 1082, vol. 20, 199.b14). Nella descrizione della Terra di Luce di un testo manicheo turco si trova una frase che ricorda da vicino la formulazione del nostro testo: «Quella Terra Benedetta (*alqatmiš yer*), luminosa, splendente, del colore del diamante (*vžir öŋlüg*), che è la sede e il trono di tutti gli dèi, che non si scuote e non oscilla» (U 262 = T I D 20/V/2-5/: Zieme, *Manichäisch-türkische Texte*, pp. 31-2). Il concetto riflette probabilmente una formulazione dello stesso Mani; cfr., nell'*Epistula Fundamenti*: *ita autem fundata sunt eiusdem splendidissima regna supra lucidam et beatam terram, ut a nullo umquam aut moueri aut concuti possint* (Agostino, *contra Epistulam quam uocant fundamenti* 13, ed. J. Zycha, CSEL 25, 1, p. 209 ll. 26-8; Stein, *Manichaica latina*, p. 24 [= fr. 2,7]). Un'espressione simile ricorre anche nella letteratura gnostica; nell'*Ipostasi degli Arconti*, lo «spirito (πνεῦμα)», principio femminile del Padre del Tutto (*peiot ⁿmpterf*), discende, per dimorare in Adamo, dalla Terra Adamantina (*pkah ⁿnadamantinē*) (*HypArch* 6 [88,12-5]: Layton, *Nag Hammadi Codex II, 2-7*, pp. 238-9).

[103] Cfr. *H.* 296: «Là gli alberi preziosi sono tutti in fila; i frutti preziosi crescono sempre senza avvizzirsi né marcire, e non rosi dai vermi; sono verdeggianti per natura ed esistono in abbondanza» (Tsui,

Mo Ni Chiao, p. 203; Schmidt-Glintzer, *Chinesische Manichaica*, p. 47) e *Huy.* I/35: «gli alberi non fanno cadere ... tutti i frutti» (Boyce, *Hymn-Cycles*, pp. 72-3).

[104] Cfr. *H.* 304 [str. 43]: «Dalle fonti scorrono incessantemente ruscelli dal gusto di vera ambrosia (*gān lù* = sanscrito *amṛta*, cfr. Soothill – Hodous, *A Dictionary of Chinese Buddhist Terms*, p. 195b), né torbidi né amari» (Tsui, *Mo Ni Chiao*, pp. 203-4; Schmidt-Glintzer, *Chinesische Manichaica*, p. 48). Cfr. anche, in una lode della Terra di Luce nei *Salmi* copti dei *Sarakotōn*: «fonti che versano grandezza», «fonti piene di vita», «rugiada di ambrosia (ⲁⲙⲃⲣⲟⲥⲓⲁ)» (Allberry, *Psalm-Book*, p. 136 ll. 44, 46, 49).

[105] Cfr., nella lode della Terra di Luce nel *Salterio* copto (ved. la nota precedente): «alberi di fragranza» e «campi verdeggianti di vita» (Allberry, *Psalm-Book*, p. 136 ll. 45, 48), e inoltre, nel *Salmo* CCXXXVIII per il *Bēma*: «gli alberi verdeggianti, i giardini di fragranza» (*ibid.*, p. 37 l. 16).

[106] In un inno medio-persiano all'Io Vivente, la Terra di Luce è descritta con parole simili: in essa vi sono «montagne, alberi e fonti, (e) palazzi e sale ampi e solidi» (M 10/R/21/-/N/1/: Henning, *Geburt und Entsendung*, pp. 311, 318; Boyce, *Reader*, p. 104).

[107] Cfr. *H.* 295a: «Il Mondo è sempre tranquillo e libero da paure» (Tsui, *Mo Ni Chiao*, p. 202; Schmidt-Glintzer, *Chinesische Manichaica*, p. 47) e *Huy.* I/34a: «Paura e terrore non esistono in quei Luoghi» (Boyce, *Hymn-Cycles*, pp. 70-1).

[108] Cfr. *H.* 312bc [str. 51]: «Dall'inizio sono liberi da malattia, dolore e difficoltà; sono potenti e sempre tranquilli, senza declino né vecchiaia» (Tsui, *Mo Ni Chiao*, p. 204; Schmidt-Glintzer, *Chinesische Manichaica*, p. 49); cfr. anche *H.* 337d [str. 76]: «non vi si alternano nascita e vecchiaia, malattia e morte» (Tsui, *Mo Ni Chiao*, p. 207; Schmidt-Glintzer, *Chinesische Manichaica*, p. 52).

[109] Cfr. *H.* 317cd [str. 56]: «Quei Santi sono tutti concordi e in piena armonia; dire che vi sia discordia non è vero» (Tsui, *Mo Ni Chiao*, p. 205; Schmidt-Glintzer, *Chinesische Manichaica*, p. 50) e similmente *H.* 324ab.

[110] Cfr. *H.* 282cd [str. 21]: «I Santi sono tutti insieme eternamente felici, per sempre liberi da afflizione e separazione» (Tsui, *Mo Ni Chiao*, p. 201; Schmidt-Glintzer, *Chinesische Manichaica*, p. 46).

[111] Anche nel *Salterio* copto si dice degli «Eoni di Pace» che «in essi non vi è né declino né diminuzione» (*Salmo di Tommaso* 1: Allberry, *Psalm-Book*, p. 203 ll. 8-9, 23-4; *Salmo* CCXIX per il *Bēma*: *ibid.*, p. 1 ll. 13-4).

[112] Cfr. *H.* 281cd [str. 20]: «Bevande e cibo, carni e vivande sono tutti come ambrosia, e le Terre sono ricche e fertili, senza carestia»

(Tsui, *Mo Ni Chiao*, p. 201; Schmidt-Glintzer, *Chinesische Manichaica*, p. 46).

[113] Cfr. *H.* 288a, ed [str. 27]: «Il Mondo è pieno di tesori (...); nell'ampiezza e quantità dei monasteri non vi è carenza; come si può dire che vi sia povertà o sofferenza?» (Tsui, *Mo Ni Chiao*, p. 202; Schmidt-Glintzer, *Chinesische Manichaica*, p. 46); cfr. anche, nel *Kephalaion* XXIX, «quando essi dimoreranno nei loro Eoni, diventeranno incommensurabilmente ricchi, per l'eternità senza tempo» (Böhlig – Polotsky, p. 103 ll. 23-5; Gardner, *Kephalaia*, p. 107).

[114] Lett. «di settanta miriadi di ornamenti».

[115] L'ultima frase è integrata da M 5920/V/12-3/; cfr. Henning, *Sogdian Fragment*, p. 318 e la foto del frammento in Weber, *Photo Edition* [II], tav. 140. Sulla fragranza come caratteristica del Paradiso cfr. la nota 52 a p. 383. Cfr. anche *H.* 301a [str. 40]: «La fragranza pervade il Mondo come una nebbia» (Tsui, *Mo Ni Chiao*, p. 203; Schmidt-Glintzer, *Chinesische Manichaica*, p. 48).

[116] Qui il Padre di Luce si rivolge allo Spirito Vivente e alla Madre dei Viventi, ordinando loro di sistemare il mondo e di purificare gli Elementi luminosi.

[117] Letteralmente «il Signore dei Sette Climi (*avdkišpe xwatāte*)»; questo è un altro appellativo sogdiano per lo Spirito Vivente, designato più frequentemente con l'espressione partica *wād žīwandag* «Spirito Vivente» (come p. es. nel testo III.1; ved. p. 176).

[118] I cinque «Tappeti», collocati al di sopra dei firmamenti, corrispondono ai «cinque ἁπλώματα (*tiou ʾn-haplōma*) che ... le Vesti», citati, subito prima dei firmamenti, della sfera delle stelle e dello zodiaco in una descrizione dell'universo nel *Kephalaion* XXXVIII, che fa un parallelo fra il microcosmo e il macrocosmo (Böhlig – Polotsky, p. 90 l. 24; Gardner, *Kephalaia*, p. 95); le «vesti» corrispondono alle tre ruote del vento, del fuoco e dell'acqua, che anche secondo Teodoro bar Kōnay sono protette contro i poteri dell'Oscurità da una «copertura» (*maškhā*) (cfr. Jackson, *Researches*, p. 240).

[119] Anche qui è usato il nome Khšēšpat; cfr. la nota 82 a p. 425.

[120] La «Lente», cioè un oggetto o costruzione di forma lenticolare, qui definita «magica», si può identificare con la «Ruota che si trova di fronte al Rex Honoris» descritta nel *Kephalaion* XXXVI (Böhlig – Polotsky, pp. 87 l. 31-88 l. 33; Gardner, *Kephalaia*, p. 92). In questa Ruota «vi sono dodici sigilli (*tabef*)» o forme (Böhlig – Polotsky, p. 88 ll. 5-6), che corrispondono alle dodici facce della lente nel nostro testo, ed essa è «come un grande specchio» (Böhlig – Polotsky, p. 88 l. 31), dove il Rex Honoris, assiso sul suo trono nel settimo cielo, può osservare tutto ciò che accade nei firmamenti, per sventare i piani di fuga dei demoni.

[121] Il verbo è erroneamente al singolare (*syfryn*).

[122] O «strade».

[123] Ricostruzione di Henning, che presuppone che il copista abbia omesso una riga.

[124] Questo passo era già stato edito da Müller (*Handschriften-Reste*, pp. 97-8), che lo confrontava con una descrizione simile della struttura dei firmamenti nel *Fihrist* di al-Nadīm (cfr. Flügel, *Mani*, p. 89). Passi comparabili si trovano anche in un inno partico al Terzo Inviato nel suo aspetto solare (M 67/V/I/16/-/II/11/: Andreas – Henning, *Manichaica*, III, p. 889) e in un testo cosmogonico (M 7984/II/R/I/ e M 7981/II/R/II/: Andreas – Henning, *Manichaica*, I, pp. 178, 189; Hutter, *Šābuhragān*, pp. 28, 64). Il testo sogdiano qui tradotto usa la metafora di un mercato, suddiviso in «file» e «botteghe», che coincide solo in parte con i testi paralleli. Ognuna delle suddivisioni di ciascuna delle dodici «porte» (che non sono connesse alle dodici costellazioni) corrisponde a un valore in gradi dell'eclittica, e allo stesso tempo a una suddivisione temporale. Le sei «soglie» (sogdiano *padēnd*, partico *āstānag*) corrispondono a sei circoli concentrici intorno all'equatore, in ognuno dei quali il sole sosta alternativamente due volte al mese (cfr. Henning, *Henochbuch*, p. 34); ognuna equivale quindi in pratica a un segno zodiacale, cioè a 30 gradi (o 1 mese). La «soglia» si suddivide ulteriormente in 30 «bazar» (sogdiano *wāčarn*, in partico *rāštwazan* «rotazione») = 1 grado (o 1 giorno); il «bazar» in 12 «file» (sogdiano *īzd*, in partico *tažar* «palazzo») = 5' (o un periodo di due ore); la «fila» in 2 «lati» (sogdiano *prsā*, partico *ārag*) = 150" (o 1 ora); il «lato» in 180 «botteghe» (sogdiano *kapēδ*) = 50"' (o 30 secondi). L'equivalenza fra gradi dell'eclittica e suddivisioni temporali è affermata esplicitamente in un testo zoroastriano, il secondo capitolo del *Bundahišn*: «[Ohrmezd] dispose questa sfera a somiglianza di un anno: le dodici costellazioni come i dodici mesi, ogni costellazione con i suoi 30 gradi, come un mese con i suoi trenta giorni» (*Bd.* 27.8-10: Henning, *An Astronomical Chapter*, p. 232). Anche in un frammento cosmologico turco si conserva una descrizione della suddivisione dei firmamenti molto simile a quella del nostro testo: «[costruirono] sei soglie (*išik*), per ogni soglia trenta mercati (*kidin*) ..., [in ogni] mercato ... dodici strade (*qay*) ... superiore ... e ...» (U 258 = T II Toyoq/V/: Zieme, «A Turkish Text on Manichaean Cosmogony», p. 405; cfr. anche pp. 398-9).

[125] Il termine (sogdiano *yakšt*, partico *yaxš*, dal sanscrito *yakṣa*) designa una classe di demoni. Nel buddismo sono esseri semidivini, dal carattere irato, assegnati generalmente alla protezione dei tesori. Un «catalogo di *yakṣa*» manicheo, in cui ognuno di essi è assegnato a

una determinata ora del giorno e a un determinato territorio, è contenuto nel testo partico M 1202 (Henning, *Magical Texts*, pp. 47-57).

[126] Il frammento M 548 contiene parte di una diversa recensione dello stesso testo: «*(/R/)* [in ogni soglia] vi sono trenta bazar, in ciascun bazar vi sono dodici file, in ogni fila vi sono [3]60 botteghe; e [in] quelle botteghe, file e bazar sono [incatenati] tutti i demoni che ... *(/V/)* fece ... e sollevarono i cieli, e ... i cieli e ... da quei demoni ... alle radici, tendini e ...» (Henning, *Sogdian Fragment*, p. 317).

[127] Si tratta di un'altra designazione sogdiana dello Spirito Vivente, attestata, fra i testi manichei iranici, solo nel frammento qui tradotto; il nome compare anche in un testo turco sui dodici Eoni di Luce (cfr. la nota 360 a pp. 465-6), dove ciascuno di essi è equiparato a una divinità; Wēšparkar corrisponde al settimo Eone, la Fede (*kertgünmāk*) (P.Chin. 3049/9/: Hamilton, *Manuscrits ouïgours*, pp. 38, 43, 45). In sogdiano buddista Wēšparkar equivale a Śiva / Mahādeva. In origine si trattava probabilmente del nome di una divinità iranica orientale, che Humbach fa derivare dall'espressione avestica *Vaiiuš uparō.kairiiō* «il Vento, la cui attività è nella regione superiore» (Humbach, «Vayu, Śiva und der Spiritus Vivens», p. 404; cfr. anche Sundermann, *Namen*, p. 126 nt. 161).

[128] Cioè il Rex Honoris; cfr. la nota 83 a pp. 425-6.

[129] Il soggetto dei verbi al plurale sono lo Spirito Vivente e la Madre dei Viventi.

[130] Cfr., p. es., nel *Kephalaion* XXVIII: «il grande Re dell'Onore, che risiede ed è stabilito nel settimo firmamento. Egli è il giudice di tutti i firmamenti» (Böhlig – Polotsky, p. 80 ll. 5-7; Gardner, *Kephalaia*, p. 82).

[131] Cfr., nel *Kephalaion* LXIX: «sia questi dodici segni dello zodiaco che sono fissati alla sfera, sia queste cinque stelle che ruotano su di essi, queste e quelli sono tutti arconti (ἄρχων), secondo la loro essenza. Sono tutti nemici e avversari (ἀντίδικος) l'uno contro l'altro» (Böhlig – Polotsky, p. 167 ll. 11-5; Gardner, *Kephalaia*, p. 177). Qui si citano solo cinque astri, ma a questi si aggiungono più avanti (p. 166 l. 8) i due ascendenti (ἀναβιβάζων), cioè i due nodi lunari all'incrocio con l'eclittica. Sulle connotazioni demoniache dei due Ἀναβιβάζοντες, in quanto entità dotate di movimento e legate alle eclissi, in varie tradizioni, fra cui quella zoroastriana, dove sono una coppia di demoni, cfr. Beck, *The Anabibazontes*, in partic. p. 194 sg.

[132] Nei *Kephalaia* XLVIII e XLIX sono descritte dettagliatamente le condutture (*lihme*) e le vene (*noune*) che collegano inestricabilmente i corpi celesti al mondo terreno, attraverso le quali viene purificata e ascende la luce divina, mentre viene eliminata la feccia (*sarme*) demoniaca (Böhlig – Polotsky, pp. 120 l. 21-125 l. 24; Gardner,

Kephalaia, pp. 127-33), e si specifica che queste condutture sono spirituali (*h'm-pneumatikon*) (p. 125 l. 9); cfr. anche, in un testo sogdiano di argomento simile al *Libro dei Giganti*: «le loro linee vitali e le connessioni delle loro vene pneumatiche (*wātene rākt*) sono legate allo zodiaco» (M 363/B/13-6/: Henning, *Giants*, p. 71).

[133] Si tratta, come nota Henning, del Polo Nord, attraverso il quale passano le condutture che si collegano alla Ruota superiore collocata nel settimo firmamento, di fronte al Rex Honoris (cfr. la nota 120 a p. 431).

[134] Cfr., in un testo cosmogonico medio-persiano, «E sospesero (lo zodiaco) al cielo inferiore, e per farlo girare incessantemente al richiamo (del Terzo Inviato) vi assegnarono due angeli, un maschio e una femmina» (M 98/I/R/3-6/: Müller, *Handschriften-Reste*, pp. 37-8; Boyce, *Reader*, p. 60; Hutter, *Šābuhragān*, p. 10).

[135] L'epiteto «battagliero (*razmyōz*)» si riferisce anche in altri testi a Ohrmezd, l'Uomo Primevo, p. es. nel dialogo fra Gesù e il Fanciullo (M 42/R/I/16/: Andreas – Henning, *Manichaica*, III, p. 879; Boyce, *Reader*, p. 171) e in un inno sulle dodici Signorie di Luce (M 798a/R/II/4/: Waldschmidt – Lentz, *Dogmatik*, p. 560; Boyce, *Reader*, p. 134); altrove si riferisce alle divinità redentrici in genere, p. es. M 801a/g/R/7/, /i/R/14/: Henning, *Beichtbuch*, p. 21 l. 115, p. 23 l. 179; M 6650 (= T II K) /R/17/: Waldschmidt – Lentz, *Stellung Jesu*, p. 115, e inoltre nei testi M 5750/R/II/8/ (ved., p. 172, II.1) e M 2/II/R/I/3/ (pp. 190-2, V.3). Anche nel *Salterio* copto l'Uomo Primevo è caratterizzato come «guerriero (*čaïmlah*)» (Allberry, *Psalm-Book*, pp. 1 l. 25, 137 l. 14, 163 l. 4, 178 l. 13). Nei testi che elencano le dodici Signorie di Luce egli corrisponde alla terza, la Vittoria; ad esempio in un passo dell'*Innario* cinese è la «Vittoria eterna (*cháng shèng*)» (*H.* 174: Waldschmidt – Lentz, *Dogmatik*, p. 490; Tsui, *Mo Ni Chiao*, p. 191; Schmidt-Glintzer, *Chinesische Manichaica*, p. 32), e in un testo turco è definito «il valoroso dio Ohrmezd (*ärdämlig xormuzta täŋrī*)» (P.Chin. 3049/V/5-6/: Hamilton, *Manuscrits ouïgours*, pp. 38, 43).

[136] Salemann trascrive *yzd'[n] [wzrlg*; Henning, seguito da Boyce, restituiva *yazdā[n abardum]* «il supremo degli dèi»; tuttavia, all'inizio della riga 10 si legge chiaramente sulla foto *[..](r)g* (*Manichaica III*, p. 19). Si potrebbe leggere quindi *yazdān-čihrag*, cfr. l'espressione simile *čihr ī yazdān* «di natura (o «forma») divina» in M 7982/V/I/3/ e M 7983/R/I/25-6/ (Andreas – Henning, *Manichaica*, I, pp. 196, 198), che si riferiscono rispettivamente agli aspetti maschile e femminile del Terzo Inviato, sul cui modello la *Hyle* forma la prima coppia umana.

[137] Designazione del Padre di Grandezza nei testi manichei iranici e turchi.

[138] Mancano le strofe corrispondenti alle lettere Kāph e Lamed.

[139] Ai cinque Elementi di Luce (Etere, Vento, Luce, Acqua, Fuoco) corrispondono rispettivamente cinque elementi (o mondi) di oscurità: fumo, vento, tenebre, acqua (o veleno), fuoco, di cui il nostro testo cita, in quest'ordine, gli ultimi tre. Il *Kephalaion* VI (Böhlig – Polotsky, pp. 30 l. 12-34 l. 12; Gardner, *Kephalaia*, pp. 34-8) contiene una descrizione particolareggiata dei cinque mondi di oscurità e dei loro sovrani, e ha un parallelo nel testo partico M 4758/A/II/ (Sundermann, *Parabeltexte*, pp. 64-5). In entrambi questi testi i cinque mondi (nel testo copto «depositi, ταμιεῖα») di oscurità e i loro signori sono descritti nell'ordine: fumo, fuoco, vento, acqua, tenebre; a questi corrispondono rispettivamente cinque «corpi» (o forme) (bipede, quadrupede/leone, uccello/aquila, pesce, rettile/drago), cinque metalli (oro, rame, ferro, argento, piombo), cinque gusti (salato, acido, aspro, insipido, amaro) e, nel testo partico, i cinque vizi capitali (odio, ira, lussuria, [tirannia], [stupidità]; cfr. la nota 333 a p. 461). Lo stesso ordine è seguito da Teodoro bar Kōnay, mentre l'elencazione presenta ordini diversi negli scritti di Agostino e di al-Nadīm (cfr. Chavannes – Pelliot, *Traité*, p. 511 sg. nt. 2; Puech, *Sul Manicheismo e altri saggi*, pp. 112-4; Puech, *Manichéisme*, p. 75 e nt. 298 a p. 164; Polotsky, *Manicheismo*, p. 38 e nt. 47).

[140] L'espressione «madre dei demoni», riferita alla Concupiscenza, compare anche in un testo partico: «Āz, la madre dei demoni (*mād ēē dēwān*), da cui sono fuoriusciti tutti i peccati» (M 354/I/V/6-8/, Sundermann, *Parabeltexte*, p. 63) e ha un parallelo nel *Kephalaion* XXVII: «la *Hyle*, madre dei demoni e dei diavoli (*t-meu nn-d[aimōn] nn n-ïb*)» (Böhlig – Polotsky, p. 78 ll. 22-3).

[141] L'uso del termine *āšōb* «tumulto, scompiglio» ricorda il «movimento disordinato (o sregolato)» (ἄτακτος κίνησις) che è essenza fondamentale della Materia, secondo l'espressione di Alessandro di Licopoli (ἡ τῶν ὄντων ἄτακτος κίνησίς ἐστιν ἡ ὕλη, «la materia è il movimento disordinato di tutto ciò che esiste»: A. Brinkmann [ed.], *Alexandri Lycopolitani contra Manichaei opiniones disputatio*, Leipzig 1895, p. 5 ll. 7-8); una descrizione simile è data da al-Šahrastāni (cfr. Andreas – Henning, *Manichaica*, III, p. 876 nt. 3; Puech, *Sul Manicheismo e altri saggi*, p. 109 sg.).

[142] Qui *nasāh* «carcassa»; cfr. la nota 143 a p. 396.

[143] Ved. la nota 20 a pp. 376-7.

[144] Sul tema del sonno/svenimento/ebbrezza dell'anima cfr. la nota 114 a p. 393.

[145] Letteralmente «la propria famiglia (*nāf*)», che designa qui il Mondo di Luce, come nel testo cosmogonico M 7984/I/R/I/7-8/ (Hutter, *Šābuhragān*, p. 75).

[146] Demoni maschili (*dēw*), femminili (*druxš*) e «streghe» (*parīg*)

sono tre dei termini che designano categorie demoniache elencate in vari testi manichei iranici. I primi due sono citati insieme nello *Šābuhragān* (M 471/R/8/: MacKenzie, *Šābuhragān*, p. 514) e in un testo di storia missionaria (M 3/V/16-7/: Henning, *Mani's Last Journey*, p. 950; ved. vol. I, p. 202); altrove si citano insieme il primo e il terzo (p. es. M 537a/I/V/7/: MacKenzie, *Šābuhragān*, p. 296; M 7984/II/V/I/7, 23-4/; M 7981/I/V/I/33, /I/V/II/8, 15-6, 30/: Hutter, *Šābuhragān*, pp. 31, 32, 44-6). È frequente nei testi un'enumerazione quinaria: demoni (*dēw*), streghe (*parīg*), demoni dell'ira (*xēšm*), mostri (*mazan*) e arcidemoni (*āsrēštar*) (p. es. in M 472/R/18-20/ e M 535 + M 536 + M 487b/V/4-5/: MacKenzie, *Šābuhragān*, pp. 512, 514; M 7981/I/R/II/13-5/, M 7984/I/V/II/6-8/: Hutter, *Šābuhragān*, pp. 42, 83; M 805a + M 2070 + M 270b/V/11-3/: Sundermann, *Mitteliranische*, p. 97). Sulle enumerazioni delle classi di demoni ved. anche Hutter, *Šābuhragān*, p. 131 sg.; cfr. inoltre la nota 320 a p. 459.

[147] L'ira è il primo dei peccati capitali instillati dalla *Hyle*; in un testo cosmogonico, quando la prima coppia umana cominciò a muoversi sulla terra, «Az si risvegliò dentro di loro, e furono riempiti dall'ira» (M 7983/I/V/II/15-7/: Hutter, *Šābuhragān*, p. 98; cfr. sopra p. 28, testo I.2, 5).

[148] Questa strofa, inserita fra Rēš e Šīn, è al di fuori della serie alfabetica. Qui viene descritto l'intervento del Redentore, l'inviato delle potenze della Luce, che giunge per salvare l'anima di Adamo, cioè la sua propria essenza incatenata nelle tenebre del corpo, recandole la gnosi. Il Salvatore è «figlio di Dio» (così negli *Acta Archelai*: ὁ πατὴρ ὁ ζῶν ... ἔπεμψε τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν ἠγαπημένον: 8, 4, ed. Beeson, p. 12 ll. 7-9); egli appare all'uomo in forma umana (nel nostro testo *pad [dēs] ī mardōhmān*; cfr., negli *Acta Archelai*: καὶ ἐλθὼν ὁ υἱὸς μετεσχημάτισεν ἑαυτὸν εἰς ἀνθρώπου εἶδος: 8, 4, ed. Beeson, p. 12 ll. 10-1). Questo Salvatore, che è un aspetto dell'Intelletto di Luce, nei testi manichei è generalmente Gesù lo Splendore (*Yišō-Zīwā*), come nell'esposizione del mito fatta da Teodoro bar Kōnay (cfr. Puech, *Sul Manicheismo e altri saggi*, p. 43 sg.) e nello *Šābuhragān*, dove è chiamato *Xradēšahr (yazd)* «(dio del) mondo dell'Intelletto» (cfr. Sundermann, *Namen*, p. 132 nt. 234), ma anche «Figlio degli Uomini» (*mardān pusar* [= ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου] in M 475a/I/[titolo]: MacKenzie, *Šābuhragān*, p. 504). Nel nostro testo, invece, il ruolo del Redentore è ricoperto da Ohrmezd, l'Uomo Primevo, e la chiave di questo scambio di denominazione è data probabilmente, come nota Henning, dal rapporto figlio-padre che lo lega a Zarwān, e dalla fondamentale identità del salvatore e del salvato (l'Anima). Sulla redenzione di Adamo ved. Puech, *Manichéisme*, p. 81 sg.; Id., *Sul Manicheismo e altri saggi*, pp. 43-6; sul ruolo di Gesù lo Splendore cfr.

Waldschmidt – Lentz, *Stellung Jesu*, p. 36, e su Gesù come *Nous* ved. Schmidt – Polotsky, *Mani-Fund*, p. 68 sg.

[149] Un parallelo a questa espressione, e alla strofa precedente, si ha nelle *Omelie* copte: quando Gesù fu inviato contro l'Ira (*h'ike*), «venne, prendendo una forma corporea (*ouhrbe ʾnsōma*), [...] la sconfisse e la svergognò (*aftišipe nes*)» (Polotsky, *Homilien*, p. 11 ll. 6-8).

[150] Il Redentore rivela ad Adamo la conoscenza perfetta, che si estende al passato e all'avvenire; l'espressione del testo, «tutto ciò che fu e sarà (*harw ēē būd ud hawād*)», è identica a quella usata nel proemio del *Vangelo Vivente* (ved. testo I.1 par. 7 e la nota 17 a p. 415).

[151] La «resurrezione (*ristāhēz*)» non va intesa nei testi manichei come resurrezione del corpo, nel significato cristiano o zoroastriano, ma come liberazione dell'anima dalla materia; cfr. pp. 189-90, testo V.2 «La vera resurrezione».

[152] «Scienza, conoscenza (*dānišn*)» equivale qui a γνῶσις.

[153] Sulla «pace (*xwāštīh*)» come designazione della vera religione, ved. la nota 153 a p. 398.

[154] Su questa figura cfr. Puech, *Manichéisme*, p. 82 sg. e i riferimenti nelle ntt. 342-4 a p. 175 sg.; lo *Iesus Patibilis*, in quanto tale, compare soltanto nelle fonti latine (cfr. Richter, «Bemerkungen zu verschiedenen "Jesus-Figuren" im Manichäismus», p. 181 sg.).

[155] Nei testi copti, la Croce di Luce designa essenzialmente l'Anima Vivente incatenata nel mondo vegetale; cfr. Smagina, «Das manichäische Kreuz des Lichts und der *Jesus Patibilis*», in partic., pp. 244-7, e Gardner, «The Manichaean Account of Jesus», p. 80 sgg.

[156] Cfr. le note 150 a p. 397 e 163 a p. 400.

[157] L'enumerazione delle quattordici ferite in questo frammento chiarisce un'allusione contenuta nel *Manuale di Confessione* turco per gli Uditori: «se abbiamo in qualche modo, involontariamente o per cattiveria e malvagità, spezzato o distrutto il Dio Quintuplice, se gli abbiamo inflitto le quattordici specie di ferite *tört yeg(i)rmi türlüg baš* ...» (*Xw.* III C 49-53; Asmussen, *Studies*, pp. 171, 194-5, 215 nt. a 52-3).

[158] La suddivisione fra l'asciutto e l'umido dell'Anima Vivente che soffre è presente sia nel *Kephalaion* LXXII: «La Croce di Luce [che abbiamo chiamato] il Potere di Luce (*eam ʾnouaïne*) incatenato; esso ... tutto sulla terra, nell'asciutto e nell'umido (*h'm[p]petšouōu m'n ppetache*)»: Böhlig – Polotsky, pp. 177 l. 30-178 l. 1; Gardner, *Kephalaia*, p. 187, sia nei manuali di confessione turchi e sogdiani: «se in qualche modo abbiamo peccato ... contro la terra asciutta e umida (*quruγ öl yer*)»: *Xw.* III C 58-61, Asmussen, *Studies*, pp. 171, 195; «infliggiamo dolore continuamente alla luce del Dio Quintuplice,

nella terra asciutta e umida»: *Xw.* XV C 315-7, Asmussen, *Studies*, pp. 179, 198-9; e similmente, nell'originale sogdiano del *Xwāstwānift*, «ferisco e danneggio i Cinque Elementi ... la Famiglia del Buddha (che è) nella terra asciutta e umida (*par šukča navδča zāy*)»: So 10900 = T I D a/R/9-14/, Henning, *Sogdica*, pp. 64-5, come anche nel *Manuale di Confessione* per Eletti (ved. la nota 163 a p. 400). Anche nella sezione di polemica antibattista del *Codice manicheo di Colonia*, attribuita a Za[cheas], si narrano sei aneddoti che descrivono rispettivamente sei infrazioni contro l'Anima Vivente imprigionata nella natura, due contro le acque, una contro la terra, una contro i cereali e due contro le piante (*CMC* 94 l. 1-98 l. 8, ved. vol. I, pp. 94-7).

[159] Anche arare e lavorare la terra è un'infrazione al comandamento della «non-violenza»: nel *Codice manicheo di Colonia*, Alchasaios, fondatore della setta di battisti da cui proveniva Mani, apprestandosi a usare degli aratri (ἄροτρα) viene interpellato dalla stessa terra che egli sta per ferire (*CMC* 96 l. 18-97 l. 10, ved. vol. I, pp. 96-7), e nella prima delle due lettere sogdiane manichee di Turfan si rimprovera a un'Eletta di aver scavato la terra con una zappa (M 112 *et alii* /18/: Sundermann, *Probleme der Interpretation*, pp. 293, 305, 307; cfr. la nota 163 a p. 400).

[160] I tre termini usati nel testo significano rispettivamente «forno da fusione», «forno per il pane» e «forno per arrostire». Le particelle di Luce contenute nella materia vengono lese anche accendendo il fuoco e cuocendo alimenti: nel *CMC*, Alchasaios, accorgendosi che i suoi discepoli stanno per cuocere del pane, ordina loro di non farlo più (*CMC* 97 ll. 11-7, ved. vol. I, pp. 96-7).

[161] Sul calpestare la terra come azione lesiva nei confronti dell'Anima Vivente cfr., nel *Kephalaion* LXXXV «Sulla Croce di Luce (*pstauros npouaïne*)»: «è giusto che l'uomo guardi il suo passo quando va per una strada, affinché non calpesti la Croce di Luce col suo piede» (Böhlig – Polotsky, p. 208 ll. 17-9; Gardner, *Kephalaia*, pp. 216-7), e inoltre il passo del *Manuale di Confessione* sogdiano per Eletti citato nella nota 163 a p. 400. Anche nel *Manuale di Confessione* turco per Uditori (*Xwāstwānift*), fra gli atti che possono ferire l'Anima Vivente, considerati azioni diaboliche, ispirate dall'«insaziabile e vergognoso demone dell'Avidità (*todunēsuz uvatsuz suq yäk*)», vi è il calcare la terra camminando: «noi, in pensiero, parola e azione, e guardando con gli occhi, udendo con le orecchie, parlando con la lingua, afferrando con le mani, (e) camminando con i piedi (*adaqïn yorïp*), infliggiamo continuamente dolore alla luce del Dio Quintuplice» (*Xw.* XV C 311-6: Asmussen, *Studies*, pp. 179, 198-9), e similmente nell'originale sogdiano (*pāδi āyamh* «il camminare dei piedi», So 10900 = T I D a/R/11/: Henning, *Sogdica*, p. 64).

[162] Cfr. nel *Kephalaion* VII: «L'Intelletto di Luce, padre di tutti gli Apostoli», «colui che sceglie tutte le Chiese» (Böhlig – Polotsky, pp. 35 ll. 21-2, 36 ll. 1-2; Gardner, *Kephalaia*, pp. 39-40). I Messaggeri sono definiti inviati di *Xradešahr* nello *Šābuhragān* (M 519 + M 473 /I/R/17-22/: MacKenzie, *Šābuhragān*, pp. 504-5; cfr. anche la nota 148 a pp. 436-7), e inviati dello Spirito Santo (*wāxš yāždahr*) nel frammento M 299a/2/ (Henning, *Henochbuch*, p. 27).

[163] L'elenco più completo è quello del *Kephalaion* I: Sēthēl (= *Sētēl* nel frammento medio-persiano M 101b/B/9/: Henning, *Giants*, pp. 58, 63), Enosh, Enoch, Sēm, Buddha, Zoroastro, Gesù (Böhlig – Polotsky, p. 12 ll. 10-20; Gardner, *Kephalaia*, p. 18). Nel *Salterio* copto all'elenco si aggiungono Adamo e Noè (Allberry, *Psalm-Book*, p. 142 ll. 3-9), e in due casi è attestato il doppione Sēm / Šēm (Polotsky, *Homilien*, p. 68 l. 17, e il frammento medio-persiano M 299a/5/, che cita inoltre Nikotheos: Henning, *Henochbuch*, p. 28). Cfr. anche Puech, *Sul Manicheismo e altri saggi*, p. 78 sg.; Id., *Manichéisme*, pp. 61-2 e 144 sgg. nt. 241; vedi inoltre vol. I, p. XLIV.

[164] Cfr. Böhlig – Polotsky, p. 7 ll. 18-26 (su Gesù), p. 7 ll. 27-33 (su Zoroastro), pp. 7 l. 34-8 l. 7 (sul Buddha).

[165] I successori, che mettono per iscritto la saggezza (σοφία) dei Padri di Giustizia (*niate ntdikaiosunē*), fuorviano (*Prplanlē*), la adulterano (καπηλεύειν) e la mescolano (*mouēt*) (Böhlig – Polotsky, p. 8 ll. 13-5).

[166] Satana corrompe le religioni per invidia (φθονεῖν: Polotsky, *Homilien*, pp. 74 l. 13, 91 l. 7, φθόνος: Böhlig – Polotsky, p. 12 l. 30).

[167] Cfr. l'ultimo paragrafo del testo.

[168] Lett. «ne siete stati contenti e felici».

[169] O «sadariato» (*marāz*), cfr. la nota 4 a p. 374.

[170] Nell'articolo del 1944 Henning traduceva «mourning», ma, come nota egli stesso successivamente, seguendo l'interpretazione di E. Benveniste, il significato di *yiwār* è piuttosto «separazione» (Henning, *Sogdian Fragment*, p. 310 nt. 50).

[171] La prigione eterna (*āykunēīk vand*), in cui vengono rinchiusi i demoni e la luce non redenta, è il *bōlos*, cfr. la nota 267 a pp. 455-6.

[172] Per «Eva» il testo ha qui *Martēn*, forma sogdiana del nome corrispondente al medio-persiano manicheo *Murdiyānag* dei testi cosmogonici e al medio-persiano zoroastriano *Mašyānag* (cfr. Sundermann, *Namen*, pp. 101, 128 nt. 197-200; cfr. anche Henning, *Murder*, p. 140 nt. 4); in un altro testo sogdiano (M 129/R/9/, cfr. più avanti in questa nota) è attestata la forma *Ahwāy*, come in partico (M 2309/R/3: Sundermann, *Parabeltexte*, p. 76), dal nome semitico. Qui Eva ha un ruolo assolutamente negativo, come in genere nella tradizione manichea: il primo essere umano femminile creato da Āz

contiene le qualità negative in maggior misura di Adamo (M 7982/V/II/3/-M 7983/I/R/I/12/: Hutter, *Šābuhragān*, pp. 90-2; ved. sopra, p. 27, testo I.2,5). Eva è la «peccatrice (*bazakkar*)» (M 8280/R/I/3/, partico: Sundermann, *Parabeltexte*, p. 76); è colei che seduce Adamo con la sua nudità (M 4500/V/II/2-7/, medio-persiano: *ibid.*, pp. 71-2); cfr. negli *Acta Archelai*: τὴν δὲ Εὔαν ὁμοίως ἔκτισαν, δόντες αὐτῇ ἐκ τῆς ἐπιθυμίας αὐτῶν πρὸς τὸ ἐξαπατῆσαι τὸν Ἀδάμ, «similmente crearono Eva, dandole della loro concupiscenza, per ingannare Adamo» (12, 2, ed. Beeson, p. 20 ll. 5-6). A questo ruolo negativo di Eva, presente anche nel *Salterio* copto (cfr. p. es. Allberry, *Psalm-Book*, p. 179 ll. 22-4), si contrappone tuttavia in altri testi un diverso aspetto positivo, legato alla redenzione recata da Gesù (cfr. van Lindt, *Names*, p. 188 sg.): nei *Kephalaia* si dice che Gesù lo Splendore «[compì] la sua volontà tramite Eva» (*Ke.* XVI: Böhlig – Polotsky, p. 54 ll. 5-6; Gardner, *Kephalaia*, p. 58), e che Egli discese «indossando (φορεῖν) Eva» (*Ke.* XXXVIII: Böhlig – Polotsky, p. 94 ll. 3-4, 8-9; Gardner, *Kephalaia*, pp. 98-9); nelle *Omelie* è definita «la sua vera sorella (*tefsöne ʾnmēe*)» (Polotsky, *Homilien*, p. 68 l. 13). Queste testimonianze dei testi copti sono confermate da un frammento sogdiano, in cui si dice che Gesù lo Splendore, scendendo a portare la gnosi (*δēn* «la Religione») ad Adamo, «si impadronì di Eva, poiché il suo corpo era forte e luminoso» (M 129/R/9-11/: Sundermann, «Eva Illuminatrix», pp. 318-9); come nota Sundermann (*ibid.*, pp. 318, 325), anche nel testo cosmogonico medio-persiano T III D 260, Eva, nonostante il ruolo negativo che vi sostiene, porta due volte l'appellativo di «femminile delle Glorie (*farrahān srīgar*)», che ha un'evidente connotazione positiva (M 7983/I/R/II/29/, /I/V/II/10-1/: Andreas – Henning, *Manichaica*, I, pp. 199, 200; Hutter, *Šābuhragān*, pp. 95, 98), che presenta un parallelo nella «donna spirituale» di un testo gnostico (citato sotto). Al ruolo salvifico di Eva si accenna anche nella formula lunga di abiura in greco: καὶ τὴν μὲν Εὔαν ὑπὸ τῆς ἀρρενικῆς λεγομένης παρθένου μεταλαβεῖν ζωῆς, τὸν Ἀδὰμ δὲ ὑπὸ τῆς Εὔας ἀπαλλαγῆναι τῆς θηριωδίας, «e (che), mentre Eva ricevette la vita dalla vergine cosiddetta maschile (o «androgina»), Adamo fu liberato da Eva dalla bestialità» (PG I, col. 1464B ll. 14-6). In questi testi risuona un'eco del mito gnostico, come è narrato ad esempio nell'*Ipostasi degli Arconti*, dove, dopo che gli Arconti hanno formato Eva dal fianco di Adamo addormentato, la «donna spirituale (*tshime ʾnpneumatikē*)» lo sveglia, e «quando egli la vide, disse: "Sei tu che mi hai dato vita; sarai chiamata la madre dei viventi (*tmaau ʾnnetonh*). Poiché ella è mia madre: è il medico, e la donna, e colei che ha generato"» (*HypArch* 8 [89 ll. 11-7]: Layton, *Nag Hammadi Codex II*, 2-7, pp. 240-1).

[173] Le forme dell'articolo e dei verbi concordano con un soggetto plurale, in corrispondenza del quale vi è una lacuna; non è chiaro a quale gruppo di persone faccia allusione il testo.

[174] Jāmāspa, fratello di Frašaoštra, della famiglia Hvōgva, citato ripetutamente nell'*Avesta* (p. es. *Y.* 46 l. 17, 49 l. 9, 51 l. 18) era il genero di Zarathushtra, marito della sua figlia minore Pouručistā e, secondo la tarda tradizione mazdea, il suo successore, che avrebbe ricevuto da Zarathushtra il dono della profezia (cfr. p. es. *Wizīrkard ī dēnīg* 19, ed. Molé, *La légende de Zoroastre*, pp. 132-5). Anche in un altro testo manicheo Jāmāspa è visto in una luce negativa: «e, nella comunità di Zarathushtra, (Āz e Ahriman) si rivestirono di Jāmāsp e Zarēr e delle streghe ...» (So 14030 = T II D 79, sogdiano: Sundermann, «Zarathustralegende», p. 474); cfr. poco oltre nel testo qui tradotto: «altri peccatori che la Concupiscenza e Ahriman usarono come cavalcature» (ved. la nota 184 a p. 442).

[175] Qui l'uccisione dei Magi è attribuita ad Alessandro, che nella tradizione mazdea è indicato come il responsabile della distruzione e dispersione del testo avestico. Il termine **muγžit-* del nostro testo corrisponde esattamente a (τὰ) μαγοφόνια (in Erodoto e Agazia), (ἡ) μαγοφονία (in Ctesia), la festa istituita per commemorare la soppressione della rivolta di Gaumāta e dei Magi suoi seguaci da parte di Dario I, e che è narrata nella grande iscrizione di Bīsutūn (*DB* I ll. 54-8); cfr. Erodoto, III 79 (Erodoto, *Le Storie*, III. *La Persia*, a cura di D. Asheri e S.M. Medaglia, trad. A. Fraschetti [Fondazione Lorenzo Valla], Milano 1990, pp. 110 sg. per il testo, 295 per il commento e 370 sg. per una traduzione del passo dell'iscrizione di Dario); Ctesias F 13 (Epit. Photii), 18 (Ctesias Cnidius, *La Perse, l'Inde, Autres fragments*, ed. D. Lenfant, Paris 2004, p. 121); Agazia, *Hist.* B 26.4 (*Agathiae Myrinaei historiarum libri quinque*, rec. R. Keydell, Berolini 1967, p. 75).

[176] Non si sa bene chi sia questo personaggio demoniaco. Il nome è citato, in un contesto lacunoso, anche in un altro frammento sogdiano (M 549/II/R/11, 13/: Henning, *Murder*, pp. 142-4).

[177] Lett. «dei Magi» (*muγānē*).

[178] La grafia sogdiana *wpr'tt* (o *wpk'tt*) corrisponde secondo Henning al sanscrito *Upagupta* (praerito *Upagutta*). Upagupta è nella tradizione buddista il quarto successore del Buddha Śākyamuni, ed è forse da identificare con il Moggaliputta Tissa delle cronache singalesi (*Mahāvaṃsa*. Cfr. K.J. Notz, *Lexicon des Buddhismus*, Wiesbaden 2002, pp. 312-3), che nel 253 a.C. diresse, sotto il patrocinio del re Aśoka, il concilio di Pāṭaliputra, durante il quale avvenne probabilmente lo scisma fra i Mahāsaṅghika e gli Sthaviravādin.

[179] Il termine sogdiano per «monaco (buddista)» è *šamnī* (dal pracrito *śamaṇa*, sanscrito *śramaṇa*), frequente nei testi sogdiani buddi-

sti; è attestato (come *šaman*) anche in un testo manicheo in partico (M 572/V/4, 10, 12, 14: ved. p. 144, testo 18).

[180] Il Buddha Šākyamuni (*Šākman*) è citato anche nel dialogo fra il Salvatore e il fanciullo nell'inno partico M 42 (/R/II/26/: Andreas – Henning, *Manichaica*, III, p. 880; Boyce, *Reader*, p. 171) e in altri testi sogdiani manichei non pubblicati (p. es. M 5264/R/4/: Gershevitch, *GMS*, p. 5 par. 38 nt. 1).

[181] Devadatta, cugino del Buddha, è, secondo la tradizione buddista, il principale oppositore dell'Illuminato. Entrato a sua volta nell'ordine, cercò in vari modi di attentare alla vita del Buddha, e causò uno scisma fra i monaci di Vaiśālī; secondo il pellegrino cinese Faxian, una comunità monastica che si rifaceva a lui esisteva ancora nel V secolo d.C.

[182] Iscariota è citato nell'inno partico M 42 (/V/I/23/ «Iscariota versò odio su di te = il Fanciullo»: Andreas – Henning, *Manichaica*, III, p. 880; Boyce, *Reader*, p. 172; cfr. la nota precedente), e nel grande inno partico sulla crocifissione (cfr. sotto la nota 184).

[183] Femminile nel testo.

[184] Cioè li asservirono. In un inno partico sulla crocifissione, è detto esplicitamente di Giuda che «il maledetto Satana ... fece del corrotto Iscariota la sua cavalcatura» (*M 104/V/16-9/*: Andreas – Henning, *Manichaica*, III, p. 883; Boyce, *Reader*, p. 128; E. Morano, «"My Kingdom is not of this world". Revisiting the great Parthian Crucifixion Hymn», in N. Sims-Williams [ed.], *Proceedings of the Third European Conference of Iranian Studies, held in Cambridge, 11th to 15th September 1995, Part 1. Old and Middle Iranian Studies*, Wiesbaden 1998, [pp. 131-45], pp. 132, 135, 140). L'espressione, come nota Henning, ha un parallelo in *Eu. Luc.* 22, 3: εἰσῆλθεν δὲ Σατανᾶς εἰς Ἰούδαν τὸν καλούμενον Ἰσκαριώτην, «Satana entrò in Giuda, detto Iscariota». Cfr. anche *Eu. Io.* 13, 27, e la citazione nel *Kephalaion* I: «Satana entrò (*a ... bōk ahoun* = εἰσῆλθεν) in Giuda Iscariota» (Böhlig – Polotsky, p. 12 ll. 30-1). Sugli Eletti e gli Uditori come cavalcature dello Spirito Santo ved. la nota a 204 a p. 444.

[185] Cfr. «Buddha e Aurentēs» nel *Kephalaion* I (Böhlig – Polotsky, p. 12 l. 17; ved. anche Sundermann, «Manichaean Traditions», p. 430 nt. 29). Il termine (sogdiano *rahand*, dal sanscrito *arhant*) è citato anche altrove in testi manichei non pubblicati (una volta insieme a «Buddha Šākyamuni», M 5264/R/4/); nei testi sogdiani buddisti appare con frequenza, non tuttavia come designazione dell'*arhat*, l'essere che consegue il *Nirvāṇa* senza passare attraverso lo stadio del bodhisattva, ma per indicare lo *śrāvaka* «uditore», stadio precedente a quello di *arhat* (per i riferimenti cfr. MacKenzie, *The Buddhist Sogdian Texts* [III], p. 193).

[186] Qui è usata, riferita a Mani, l'espressione *ðarmīk xwaδō* «re della legge», che equivale a *ðarmīk xwatāw* «signore della legge», attestato in testi sogdiani buddisti (p. es. *Dhūta-sūtra* /40, 161/: MacKenzie, *The Buddhist Sogdian Texts*, pp. 36, 48); essa traduce il cinese *fawáng*, a sua volta traduzione del sanscrito *dharmarāja*, un epiteto del Buddha (cfr. MacKenzie, *op. cit.*, [Notes] p. 41 e Soothill – Hodous, *A Dictionary of Chinese Buddhist Terms*, p. 271a); nei testi manichei cinesi è riferito a Mani, p. es. nell'*Inario* (*I.* 374a: Tsui, *Mo Ni Chiao*, p. 211; Schmidt-Glintzer, *Chinesische Manichaica*, p. 59) e nel *Compendio* (*K.* 1279.c21: Haloun – Henning, *Compendium*, p. 189; Schmidt-Glintzer, *Chinesische Manichaica*, p. 69).

[187] Lett. «non-commista» (*agumēg*).

[188] Le vie di percezione che portano alla gnosi (*dānišn* «conoscenza»).

[189] Il testo presenta qui un'ambiguità grafica: *kyš* può essere inteso come *kēš* «(falsa) dottrina» (= δόγμα), o come *kē-š* «colui al quale». La prima interpretazione è quella di Henning, che traduceva «dann sollten diese 'Tore' für jede Lehre richtig – in Bezug auf die Erkenntnis und dergleichen – und gleich sein»; la seconda è quella suggerita implicitamente dalla traduzione di Sundermann (*apud* Klimkeit, *Gnosis*, pp. 251 e 256 nt. 3), e corrisponde meglio alla costruzione sintattica della frase medio-persiana.

[190] Mi sembra che la forma verbale *prm'yd* vada letta *parmāyēd* «pensa», piuttosto che *framāyēd* «ordina, proclama»; Henning traduceva «welcher solches (autoritativ) behauptet» (Andreas – Henning, *Manichaica*, II, p. 299). Anche Asmussen opta implicitamente per questa soluzione (traducendo «one who thinks», *Manichaean Literature*, p. 8), mentre Klimkeit omette la frase.

[191] Cfr. p. es. *1 Ep. Thess.* 5, 23. In Paolo, l'anima corporea (ψυχή) è legata all'uomo non redento: nel passaggio della *Prima epistola ai Corinzi* che tratta della resurrezione come trasfigurazione dal corruttibile all'incorruttibile si dice σπείρεται σῶμα ψυχικόν, ἐγείρεται σῶμα πνευματικόν, «si semina un corpo psichico, si risveglia un corpo spirituale» (*1 Ep. Cor.* 15, 44). Per una simile tricotomia negli Alessandrini, cfr. Henrichs – Koenen, p. 188 nt. 227.

[192] «Vi sono tre immagini (εἰκών) nell'Eletto. La prima è l'immagine spirituale (πνευματικόν), che è il Nuovo Uomo, che l'Intelletto di Luce formerà in lui ... La seconda immagine è il resto e la rimanenza del Nuovo Uomo, che è l'immagine psichica (ψυχικόν) che è legata dentro la carne, come il Vecchio Uomo ... L'altra è l'immagine corporea (σωματικόν), che è aggiunta a tutte esse» (Böhlig – Polotsky, p. 269 ll. 18-25; Gardner, *Kephalaia*, p. 275).

[193] Cfr. pp. 136-7 introduzione al testo 12b con la nota 101 a p. 391.

[194] Cioè lo «spirito del corpo», ved. sotto la nota 196.

[195] O «mentale (*mēnōgīh*)».

[196] Lett. la «mentalità (o psichicità) del corpo (*mēnōgīh ī tan*)». Si tratta delle pulsioni del corpo, una sorta di controparte negativa delle qualità spirituali, che produce le passioni, quello che nel *Trattato sull'Intelletto di Luce* (par. 9) è definito come le cinque «membra oscure» dell'anima.

[197] Cfr., nel *Kephalaion* CXIV, «(l'anima) si spoglierà del corpo, che non è suo proprio nella corporeità (σωματικόν). Si spoglierà anche delle anime (ψυχή) che non sono sue proprie, che sono mescolate a essa nella psichicità (ψυχικόν) ... l'ira (*h'lke*) e il desiderio (ἐπιθυμία) (e) e la ... e la stupidità e l'invidia (φθόνος) e la conflittualità (*prač*)» (Böhlig – Polotsky, p. 270 ll. 13-7; Gardner, *Kephalaia*, p. 276).

[198] Il *sitōg* (neo-persiano *sitō*) era una moneta falsa, costituita, secondo i lessicografi persiani, da rame o ferro all'interno e da argento o oro all'esterno (Andreas – Henning, *Manichaica*, II, p. 300 nt. 4).

[199] Lett. «corporeità (*tanīgirdīh*)».

[200] Per una enumerazione leggermente diversa delle parti del corpo a cui sono legate le cattive qualità cfr. la nota 332 a p. 461.

[201] Così (ἀποκάλυψις) è intitolata infatti nel *Codice Sinaitico* la quinta Visione, che doveva costituire l'inizio di una sezione a sé stante dell'opera, una sorta di introduzione ai *Precetti* e alle *Similitudini* che seguono, dove compare per la prima volta il personaggio del Pastore (cfr. Joly, *Pasteur*, p. 11 ll. 140-1).

[202] Fu esclusa dal canone da Atanasio nel 397, che pure ne sottolineò l'importanza per la catechesi, e di nuovo con il decreto di Gelasio (492-496).

[203] Qui figura in un elenco che comprende commentatori ed espositori (ὑπομνηματιστοὶ καὶ ἐξηγηταί) delle dottrine di Mani, e di suoi discepoli (PG I, col. 1468B ll. 5-11); non è certo tuttavia a chi si riferisca il nome Ἑρμᾶς in questo contesto.

[204] In un passo che elenca personaggi ispirati dallo Spirito Santo: «Lo Spirito Santo prese inoltre come cavalcature Simone, ..., Giacomo, Cefa, Maria, Marta, Paolo, Pietro, Tecla, *Bhyr* (?), ..., e Erma (*Hērmā*) il pastore. Essi divennero Apostoli nei vari paesi e mantennero la religione in purezza» (M 788/R/2-8/: Henning, *Murder*, p. 142 nt. 1), dove, come notava Henning, vi è una curiosa confusione fra l'autore dell'opera e il suo protagonista («Erma il pastore» invece di «il "Pastore" di Erma»).

[205] Secondo quanto suggeriva F.C. Burkitt, *The Religion of the*

Manichees, Cambridge 1925, p. 96, la conoscenza del testo del *Pastore* presso i Manichei potrebbe essere un risultato delle loro missioni in Occidente.

[206] Come testimoniano, oltre al *Codice Sinaitico*, i numerosi frammenti in copto, soprattutto delle *Similitudini* (cfr. Joly, *Pasteur*, p. 65).

[207] Cfr. Joly, *Pasteur*, p. 44. In particolare, la dottrina dei due spiriti che abitano l'uomo ricorda le due ἐνθύμησις, di vita e di morte, del Manicheismo: cfr. *Mand.* VI 2(36), 1: δύο εἰσὶν ἄγγελοι μετὰ τοῦ ἀνθρώπου, εἷς τῆς δικαιοσύνης καὶ εἷς τῆς πονηρίας («vi sono due angeli con l'uomo: uno di giustizia e uno del male»: Joly, *Pasteur*, pp. 172-3).

[208] Cfr. Joly, *Pasteur*, p. 43.

[209] Cfr. Joly, *Pasteur*, pp. 32, 43.

[210] Cfr. Cirillo, «Le Pasteur d'Hermas», p. 51.

[211] Cfr. Joly, *Pasteur*, pp. 22, 42.

[212] Cfr. Cirillo, «"Hermae Pastor" and "Revelatio manichaica"», p. 190.

[213] Nelle note al testo uso, per i riferimenti all'originale greco, l'edizione di Joly.

[214] Per i riferimenti all'originale greco si vedano le singole note al testo.

[215] Si riferisce alle dodici donne «selvagge» (ἄγριαι) vestite di nero; cfr. *Sim.* IX 9 (86), 5: ... αἱ γυναῖκες αὗται ... ἐκέλευσε δὲ αὐτὰς ὁ ποιμὴν ἆραι τοὺς λίθους τοὺς ἀποβεβλημένους ἐκ τῆς οἰκοδομῆς καὶ ἀπενεγκεῖν αὐτοὺς εἰς τὰ ὄρη, ὅθεν καὶ ἠνέχθησαν («Queste donne ... il Pastore disse loro di raccogliere le pietre respinte dalla costruzione e di riportarle sulle montagne da cui erano state fatte venire»: Joly, *Pasteur*, pp. 310-1).

[216] Cfr. *Sim.* IX 6 (83), 2: καὶ οἱ ἕξ ἄνδρες οἱ εἰς τὴν οἰκοδομὴν ἐφεστῶτες ἐκ δεξιῶν τε καὶ ἀριστερῶν περιεπάτησαν μετ' αὐτοῦ, καὶ πάντες οἱ εἰς τὴν οἰκοδομὴν ἐργασάμενοι μετ' αὐτοῦ ἦσαν καὶ ἕτεροι πολλοὶ κύκλῳ αὐτοῦ ... («E i sei uomini preposti alla costruzione camminavano con lui, a destra e a sinistra, e tutti coloro che avevano lavorato alla costruzione erano con lui, e molti altri intorno a lui ...»: Joly, *Pasteur*, pp. 301-3). Il personaggio a cui si fa riferimento, circondato dai supervisori e dai costruttori, «un uomo di altezza tale da superare la torre» (ἀνήρ τις ὑψηλὸς τῷ μεγέθει, ὥστε τὸν πύργον ὑπερέχειν, *Sim.* IX 6 [83], 1), è il Figlio di Dio, l'arcangelo supremo, e i sei supervisori, introdotti precedentemente (*Sim.* IX 3 [80], 1) sono i sei angeli a lui sottoposti (cfr. Joly, *Pasteur*, p. 295 nt. 1). L'immagine della torre compare anche nel *Salterio* copto; nel *Salmo di Tommaso* 16, i costruttori della torre, edificata sulla roccia della verità e

della compassione, sono i giusti (δίκαιος), i muratori (λιθοξόος) che tagliano le pietre sono *gli angeli*, e *il Nous* è *il [guardiano (?)]* della porta (Allberry, *Psalm-Book*, p. 222 ll. 19-23).

[217] Lett. «danneggiate».

[218] Cfr. *Sim.* IX 12 (89), 4: εἶδες, φησίν, τοὺς λίθους τοὺς διὰ τῆς πύλης εἰσελθόντας εἰς τὴν οἰκοδομὴν τοῦ πύργου βεβλημένους, τοὺς δὲ μὴ εἰσελθόντας πάλιν ἀποβεβλημένους εἰς τὸν ἴδιον τόπον («"Hai visto", dice, "che le pietre che erano passate dalla porta erano utilizzate nella costruzione della torre, e che quelle che non vi passavano erano respinte al loro posto?"»: Joly, *Pasteur*, pp. 316-7). Come notava Henning (*apud* Boyce, *Hymn-Cycles*, p. 165 n. 5), un'allusione a questo passaggio del *Pastore* si trova nel ciclo di inni partico *Angad Rōšnān*, dove si dice, riferendosi alle «anime morte» (*grwan murdag*, *A.R.* VII 35, *ibid.*, pp. 162-3), cioè a quella parte di luce non redenta destinata a essere imprigionata nel *bōlos*, «Essi diventeranno i mattoni danneggiati e spezzati, che non sono degni di ascendere ai guardiani dell'Edificio» (*A.R.* VIIa 1, *ibid.*, pp. 164-5).

[219] Cfr. *Sim.* IX 16 (93), 7: ἔχεις οὖν καὶ τὴν τούτων ἐπίλυσιν («Adesso hai la spiegazione di questi fatti»: Joly, *Pasteur*, pp. 328-9).

[220] Il passo, lacunoso alla fine della prima e all'inizio della seconda colonna, corrisponde forse all'inizio della spiegazione del significato delle montagne nel testo del *Pastore*; cfr. *Sim.* IX 17 (94), 1: διατί ἄλλαι καὶ ἄλλαι εἰσὶν αἱ ἰδέαι καὶ ποικίλαι; («Perché hanno aspetti così diversi e vari?»: Joly, *Pasteur*, pp. 328-31).

[221] La descrizione della prima montagna è lacunosa (mancano le prime due righe della seconda colonna del *recto*); questa è la montagna nera, che corrisponde agli apostati e ai bestemmiatori, rei di peccati irremissibili, per i quali non vale il pentimento, cfr. *Sim.* IX 19 (96), 1: ἐκ τοῦ πρώτου ὄρους τοῦ μέλανος οἱ πιστεύσαντες τοιοῦτοί εἰσιν· ἀποστάται καὶ βλασφημοι εἰς τὸν κύριον καὶ προδόται τῶν δούλων τοῦ θεοῦ. τούτοις δὲ μετάνοια οὐκ ἔστι, θάνατος δὲ ἔστι («I credenti venuti dalla prima montagna, quella nera, sono così: apostati, bestemmiatori contro il Signore, e che hanno tradito i servi di Dio. Per costoro non vi è pentimento, ma la morte»: Joly, *Pasteur*, pp. 332-3).

[222] La descrizione della seconda montagna corrisponde da vicino al testo originale; cfr. *Sim.* IX 19 (96), 2: ἐκ δὲ τοῦ δευτέρου ὄρους τοῦ ψιλοῦ οἱ πιστεύσαντες τοιοῦτοί εἰσιν· ὑποκριταὶ καὶ διδάσκαλοι πονηρίας. καὶ οὗτοι οὖν τοῖς προτέροις ὁμοιοί εἰσι, μὴ ἔχοντες καρπὸν δικαιοσύνης· ὡς γὰρ τὸ ὄρος αὐτῶν ἄκαρπον ... («I credenti venuti dalla seconda montagna, quella spoglia, sono così: ipocriti e maestri di perversità. Anche costoro infatti somigliano ai

precedenti, giacché non hanno alcun frutto di giustizia. Come la loro montagna è senza frutto ...»: Joly, *Pasteur*, pp. 332-5).

[223] Lett. «divengono maestri». La frase trova riscontro in una espressione del *Pastore* relativa alla descrizione della quinta montagna: θέλουσιν ἐθελοδιδάσκαλοι εἶναι, «hanno la pretesa di essere maestri»: *Sim.* IX 22 (99), 2, Joly, *Pasteur*, pp. 338-9, con l'*hapax* ἐθελοδιδάσκαλος, che Joly (*ibid.*, p. 339 nt. 3) confronta con ἐθελοθρησκεία «religiosità affettata» di *Ep. Col.* 2, 23.

[224] Cfr. *Sim.* IX 19 (96), 2: τούτοις οὖν μετάνοια κεῖται, ἐὰν ταχὺ μετανοήσωσιν («Per costoro vi può essere pentimento, se si pentono in fretta»: Joly, *Pasteur*, pp. 334-5). La chiave di lettura del testo è qui: i peccatori si devono pentire (*āwuhrānd*, cfr. Henning, *Sogdica*, pp. 16, 19), affinché il loro peccato (*āstār*) venga rimesso. Il legame tra pentimento / conversione (μετάνοια) e perdono dei peccati (συγγνώμη τῶν ἁμαρτημάτων) è presente già nella rivelazione del *Syzygos* a Mani nel *CMC* (39 ll. 3-7, cfr. vol. I, pp. 56-7). Anche nei testi manichei in copto, in particolare nei salmi per il *Bēma*, si insiste ripetutamente sulla necessità del pentimento: «(il giudice) sa perdonare colui che ha peccato e si pente» (*Salmo* CCXLI 68: Allberry, *Psalm-Book*, p. 45 l. 28; Wurst, *Die Bema-Psalmen*, pp. 112-3); la μετάνοια è data da Gesù: «Egli è in mezzo a noi, e ci fa cenno in segreto: "Pentitevi, così che io perdoni i vostri peccati"» (*Salmo* CCXXXIX 1: Allberry, *Psalm-Book*, p. 39 ll. 21-2; Wurst, *Die Bema-Psalmen*, pp. 96-7). Anche nei *Kephalaia* si sottolinea la necessità di pregare per ottenere il pentimento e il perdono (p. es. *Ke.* XCI: Böhlig – Polotsky, p. 230 ll. 26-8; Gardner, *Kephalaia*, p. 238).

[225] Cfr. *Sim.* IX 20 (97), 1: ἐκ δὲ τοῦ ὄρους τοῦ τρίτου τοῦ ἔχοντος ἀκάνθας καὶ τριβόλους οἱ πιστεύσαντες τοιοῦτοί εἰσιν. ἐξ αὐτῶν οἱ μὲν πλούσιοι, οἱ δὲ πραγματείαις πολλαῖς ἐμπεφυρμένοι («E i credenti venuti dalla terza montagna, quella che ha spine e cardi, sono così: di loro alcuni sono ricchi, altri sono immischiati in molti affari»: Joly, *Pasteur*, pp. 334-5). Secondo Cirillo («Le Pasteur d'Hermas», p. 51 e «"Hermae Pastor" and "Revelatio manichaica"», p. 190), le spine e i cardi simbolizzano per Erma le ricchezze e gli affari mondani, mentre per il traduttore manicheo rappresentano la concupiscenza. Il testo medio-persiano ha qui però la parola *angadān* «compiuti, felici, ricchi» (che Müller non traduceva); il significato è quindi abbastanza vicino a quello del testo greco. Cfr. anche la formulazione nella spiegazione della parabola evangelica del seminatore nella versione di Marco, dove le spine rappresentano «le preoccupazioni del mondo e l'inganno della ricchezza e tutte le altre bramosie» (αἱ μέριμναι τοῦ αἰῶνος καὶ ἡ ἀπάτη τοῦ πλούτου καὶ αἱ περὶ τὰ λοιπὰ ἐπιθυμίαι: *Eu. Marc.* 4, 19).

[226] La descrizione della quarta montagna, ricoperta di erbe verdi in cima ma disseccate alla radice (τὰ μὲν ἐπάνω τῶν βοτανῶν χλωρά, τὰ δὲ πρὸς ταῖς ῥίζαις ξηρά, *Sim.* IX 21 198], 1) iniziava con la prima colonna del *verso*, da cui mancano almeno tre righe. Ciò che resta corrisponde probabilmente a *Sim.* IX 21 (98), 1: οἱ μὲν δίψυχοι, οἱ δὲ τὸν κύριον ἔχοντες ἐπὶ τὰ χείλη, ἐπὶ τὴν καρδίαν δὲ μὴ ἔχοντες («gli uni sono indecisi, gli altri hanno il Signore sulla labbra, ma non lo hanno nel cuore»: Joly, *Pasteur*, pp. 336-7).

[227] Cfr. *Sim.* IX 21 (98), 2: καὶ τὰ ῥήματα αὐτῶν μόνα ζῶσι, τὰ δὲ ἔργα αὐτῶν νεκρά ἐστιν ... ὅμοιοι οὖν εἰσὶ τοῖς διψύχοις («E solo le loro parole sono viventi, ma le loro opere sono morte ... Sono simili agli indecisi»: Joly, *Pasteur*, pp. 336-7). Il termine διψυχος «indeciso, irresoluto» è neotestamentario; cfr. *Ep. Iac.* 1, 7-8: μὴ γὰρ οἰέσθω ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος ὅτι λήμψεταί τι παρὰ τοῦ κυρίου, ἀνὴρ δίψυχος, ἀκατάστατος ἐν πάσαις ταῖς ὁδοῖς αὐτοῦ («e quell'uomo non pensi di ricevere qualcosa dal Signore, un uomo irresoluto, incostante in tutte le sue azioni»). Il greco δίψυχος è reso qui con *pad dō manohmed ēstēnd*, letteralmente «stanno in due menti», forse calco di un'espressione siriaca (cfr. Schmidt – Polotsky, *Mani-Fund*, pp. 69-70 nt. 4). Una frase simile ricorre più volte nel *Salterio* copto, e anche qui indica l'irresolutezza, il dubbio, p. es., in un passo di un salmo per il *Bēma* (CCXLI), dove è particolarmente significativa la contrapposizione fra dubbio e pentimento: «(il Giudice) sa perdonare colui che pecca e si pente ... ma il dubbioso (*p-eto ⁿn-hēt snau* "colui che è in due menti") non lo perdona» (Allberry, *Psalm-Book*, p. 45 ll. 27-30; Wurst, *Die Bema-Psalmen*, pp. 112-3; cfr. anche Allberry, *Psalm-Book*, pp. 67 l. 6, 102 l. 29). L'espressione corrisponde esattamente allo «stare in due opinioni» citato nel *Fihrist* come peccato che contravviene al nono comandamento per gli Uditori, e spiegato come «dubbio riguardo alla religione» (cfr. Sundermann, «The Representation of Manicheism», p. 481a; ved. anche la nota 28 a pp. 377-8). Nel senso di «dubbio, vacillamento riguardo alla religione» corrisponde in un frammento sogdiano al terzo comandamento da osservare con la mente (*mān*), quello riguardo alla «mancanza di fede (*nōwarnakyā*)»: Ch/So 14700(13) = T II T[oyoq]/25/ (Henning, *Sogdica*, p. 5; Sims-Williams, «The Manichaean Commandments», p. 580 sg.).

[228] Cfr. *Sim.* IX 22 (99), 1: ἐκ δὲ τοῦ ὄρους τοῦ πέμπτου τοῦ ἔχοντος βατίνας χλωρὰς καὶ τραχέος ὄντος οἱ πιστεύσαντες τοιοῦτοί εἰσι· πιστοὶ μέν, δυσμαθεῖς δὲ καὶ αὐθάδεις καὶ ἑαυτοῖς ἀρέσκοντες, θέλοντες πάντα γινώσκειν, καὶ οὐδὲν ὅλως γινώσκουσι («E i credenti che vengono dalla quinta montagna, quella verdeggiante e aspra, sono così: sono fedeli, ma indisciplinati, presuntuosi e

compiaciuti di sé stessi, che vogliono sapere tutto ma non sanno assolutamente niente»: Joly, *Pasteur*, pp. 336-9).

229 Cioè «fanno sempre chiacchiere senza senso». La descrizione della sesta montagna iniziava alla seconda colonna del *verso*, da cui mancano una o più righe. Questa era la montagna solcata da crepacci grandi e piccoli (ἐκ τοῦ ὄρους τοῦ ἕκτου τοῦ ἔχοντος σχισμὰς μεγάλας καὶ μικράς: *Sim.* IX 23 [100], 1); ciò che resta del testo medio-persiano potrebbe corrispondere alla descrizione di coloro che sono simili ai piccoli crepacci, cfr. *Sim.* IX 23 (100), 2: οὗτοί εἰσιν οἱ κατ' ἀλλήλων ἔχοντες, καὶ ἀπὸ τῶν καταλαλιῶν ἑαυτῶν μεμαραμμένοι εἰσὶν ἐν τῇ πίστει («Costoro sono coloro che sono ostili l'un l'altro, e per le loro maldicenze reciproche sono spenti nella fede»: Joly, *Pasteur*, pp. 338-9).

230 Il termine *ruwānčīn*, letteralmente «che raccoglie l'anima», si riferisce generalmente, in altri testi medio-persiani manichei, ai dieci angeli che risiedono, cinque sul Sole e cinque sulla Luna, insieme alle divinità redentrici (cfr. l'inno M 90/V/6/: Waldschmidt – Lentz, *Dogmatik*, p. 555 e il testo cosmogonico M 98/I/R/16, 22/: Müller, *Handschriften-Reste*, pp. 38-9; Boyce, *Reader*, p. 61; Hutter, *Šābuhragān*, p. 16; cfr. sopra, pp. 16-8, testo I.1), e il cui compito è la raccolta delle particelle luminose redente: «accolgono l'Anima Vivente (*grīw zīndag*)» (S 7/V/II/7/: Salemann, *Manichaica III*, p. 5; Boyce, *Reader*, p. 152; cfr. anche Jackson, *Researches*, p. 44 sg.). Questa «raccolta dell'anima» è chiaramente collegata all'elemosina in un passo del *Xwāstwānift*, dove si dice che, se la luce liberata dagli «angeli che raccolgono la luce del Dio Quintuplice» (*beš tāŋri yaroqin quvratïγlï frištilär*) dovesse giungere ai fedeli, «vi è la regola di portarla alla religione» (*nomqa kigürsüg törō bar*), cioè di farne elemosina agli Eletti (*Xw.* XI A 223-9: Asmussen, *Studies*, pp. 176, 197). La connessione con la carità è confermata da un inno a Gesù, dove egli è invocato con le parole «Vieni alla raccolta dell'anima (*ruwānčīnīh*), (tu) che (sei) tutto carità (*ruwānagān*)» (M 28/II/V/II/20-1/: Andreas – Henning, *Manichaica*, II, p. 317; Boyce, *Reader*, p. 125; sul termine *ruwānagān* ved. la nota 77 a p. 388). Nel passo qui tradotto, l'aggettivo, riferito ai fedeli «buoni (*xūb* = ἀγαθοί)» e «di buon giudizio (*xwatīrāy*, che corrisponde all'incirca a ἁπλοῖ)», significa quindi, con ogni probabilità, «caritatevoli», visto anche il riferimento agli Eletti nella frase successiva (ved. la nota seguente), e sembra essere (come notava anche Asmussen, *Studies*, p. 223) il corrispondente di μακάριοι del testo greco, pur non essendone una traduzione esatta.

231 Il termine «figli degli dèi (*yazdān frazendān*)» del testo medio-persiano indica gli Eletti (cfr. anche la nota 140 a pp. 395-6), e corrisponde a δοῦλοι τοῦ θεοῦ del testo greco; cfr. *Sim.* IX 24 (101), 1-2:

ἐκ δὲ τοῦ ἑβδόμου ὄρους, ἐν ᾧ βοτάναι χλωραὶ καὶ ἱλαραί, καὶ ὅλον τὸ ὄρος εὐθηνοῦν καὶ πᾶν γένος κτηνῶν καὶ τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ ἐνέμοντο τὰς βοτάνας ... οἱ πιστεύσαντες τοιοῦτοί εἰσι. [2] πάντοτε ἁπλοῖ καὶ ἄκακοι καὶ μακάριοι ἐγίνοντο, μηδὲν κατ'ἀλλήλων ἔχοντες, ἀλλὰ πάντοτε ἀγαλλιώμενοι ἐπὶ τοῖς δούλοις τοῦ θεοῦ ... καὶ πάντοτε σπλάγχνον ἔχοντες ἐπὶ πάντα ἄνθρωπον («I credenti che vengono dalla settima montagna, su cui le erbe erano verdi e ridenti, e tutto il monte era fiorente e ogni specie di greggi e gli uccelli del cielo si pascevano delle erbe ..., sono così. Sono sempre stati semplici, innocenti e beati, senza alcuna ostilità gli uni verso gli altri, ma sempre rispettosi dei servi di Dio ... e sempre compassionevoli verso ogni persona»; Joly, *Pasteur*, pp. 340-1). Il testo medio-persiano si interrompe qui, ma proseguiva sicuramente con la descrizione dell'ottava montagna: alla fine dell'ultima riga si può infatti ricostruire *q[wp]* «montagna».

[232] Il corpo, in quanto materia, è per ciò stesso peccato (cfr. Polotsky, *Manicheismo*, p. 76 sg.); sul rifiuto della resurrezione della carne nel Manicheismo cfr. Puech, *Sul Manicheismo e altri saggi*, p. 93.

[233] *Ke.* XIII «Sui cinque Salvatori (σωτῆρ), i Resuscitatori dei morti, e le cinque resurrezioni (ἀνάστασις)» (Böhlig – Polotsky, pp. 45 l. 16-46 l. 12; Gardner, *Kephalaia*, p. 51). Il parallelo era già stato notato da Henning, con riferimento alle linee /R/6-12/ del testo sogdiano (*apud* Boyce, *Sadwes and Pesus*, p. 909). Anche il testo del *Kephalaion* XIII è mutilo: mancano la prima e la seconda resurrezione, e l'attribuzione delle altre tre a entità divine differisce alquanto dal testo sogdiano; l'autore sia della terza che della quinta sembra essere il Padre, mentre l'Intelletto di Luce effettua la quarta (nel testo sogdiano la quinta). Ma vi è un altro *Kephalaion*, il XIX «Sulle cinque liberazioni» (Böhlig – Polotsky, pp. 60 l. 13-63 l. 18; Gardner, *Kephalaia*, pp. 64-6), che tratta dei cinque momenti culminanti della redenzione della luce visti nella loro successione temporale: le prime due, quella dell'Uomo Primevo e quella dalle terre e dagli universi, sono attribuite allo Spirito Vivente (risp. p. 60 ll. 19-26 e pp. 60 l. 27-61 l. 6), la terza è quella effettuata dal Terzo Inviato nell'episodio della seduzione degli arconti (p. 61 ll. 7-16), la quarta è la purificazione della luce dai firmamenti da parte di Gesù lo Splendore (p. 61 ll. 17-28), e la quinta e ultima è l'ascesa dell'Ultima Statua, collegata alla ἐνθύμησις di vita (p. 62 ll. 18-20). Nonostante la diversa prospettiva, temporale piuttosto che sincronica, e il diverso ordine degli agenti redentori, sono evidenti le analogie del *Kephalaion* XIX sia con il *Kephalaion* XIII sia con il testo sogdiano.

[234] La prima era descritta nella pagina precedente, che manca.

[235] Cfr. Sundermann, *A Manichaean View*, p. 190b.

[236] Questa seconda parte del titolo è in partico.

[237] Il termine sogdiano per «resurrezione» (*murtāžwande*), attestato anche in testi sogdiani cristiani – p. es. nella traduzione degli *Atti apocrifi di Pietro*, C 22/6 (= T II B 15) /R/1, 3/, /V/13, 22/: Müller – Lentz, *Soghdische Texte* II, pp. 529, 531 – corrisponde al medio-persiano *ristāhēz* del testo III.4 (S 9/R/11/16/, ved. pp. 180-1 e la nota 151 a p. 437), e indica il risveglio spirituale dell'anima. Il nome d'agente corrispondente, «resuscitatore (*murtāžwandēkare*)» è riferito, in due testi di storia missionaria, in generale agli Apostoli («i Buddha resuscitatori», So 18220/V/23/), e in particolare a Gesù (So 18224/R/28/) (ed. in Sundermann, *Mitteliranische*, rispettivamente pp. 40 e 47; vol. I, pp. 220 e 229).

[238] Alla sfera dello zodiaco sono stati incatenati gli arconti demoniaci da parte dello Spirito Vivente (Böhlig – Polotsky, p. 167 ll. 15-7). La maggior parte della luce che essi avevano divorato è stata salvata dal Terzo Inviato, tramite la sua apparizione in forma androgina, che fa sì che le entità demoniache espellano le particelle di luce assorbite (cfr. Puech, *Manichéisme*, p. 80); la sua opera è continuata, a quanto sembra, dal dio della Luna, che estrae la luce dallo zodiaco (Sundermann, *A Manichaean View*, p. 192a).

[239] Il *Kephalaion* XCV (Böhlig – Polotsky, pp. 240 l. 13-244 l. 20; Gardner, *Kephalaia*, pp. 246-50) descrive dettagliatamente il ruolo della Vergine di Luce nell'opera di purificazione della luce dall'atmosfera: le nuvole sono abitate da arconti demoniaci, che scatenano tempeste per sconvolgere l'ordine del creato; vengono però fermati da angeli agli ordini della Vergine di Luce, e gettati nella «prigione esterna» (p. 244 ll. 10-2), cioè nei fossati e trincee, preparati come contenitori per le sostanze demoniache, in attesa della dissoluzione finale dell'universo (Böhlig – Polotsky, p. 116 ll. 25-6; cfr. anche la nota 243 a pp. 409-10).

[240] Il testo è mutilo, giacché manca un numero indeterminato di righe dalla parte inferiore del foglio; non è quindi certa l'identità della divinità che effettua la quarta liberazione della luce, quella dalle creature viventi, ma, come nota l'editore (pp. 187a, 192b), si tratta probabilmente del Sole, ipostasi del Terzo Inviato. Nel *Kephalaion* LXV (Böhlig – Polotsky, pp. 158 l. 24-164 l. 8; Gardner, *Kephalaia*, pp. 167-72), che descrive la natura divina del sole, questo, che splendendo riversa bellezza su tutto il creato (p. 162 ll. 3-4), libera la vita dell'Anima Vivente «da tutti i legami e vincoli del cielo e della terra» (p. 162 ll. 9-10).

[241] La quinta redenzione, quella dal genere umano, è quindi il risveglio spirituale, la nascita del Nuovo Uomo (su cui cfr. la nota 244 a p. 410) provocata dall'Intelletto di Luce. L'espressione «Dio della

Religione Mazdea» (*dēn-mazdāyazn vayī*), che ricorre anche in una lista sogdiana di divinità, Ch/U 6827 = T II 2090 (R)/III/3/ (Sundermann, «Eine Liste manichäischer Götter», pp. 453, 459), è, come notava Henning (*An Astronomical Chapter*, p. 240 nt. 3), una designazione dell'Intelletto di Luce in quanto «*Nous* della Religione», personificazione della Chiesa manichea (cfr. anche la nota 141 a p. 396). Questo appellativo è derivato dalla designazione del Manicheismo come «religione mazdea» (*dēn mazdēs*), attestata in un inno medio-persiano per l'installazione di un Maestro (*hammōzāg*) della Chiesa manichea orientale (M 543/R/3/: Müller, *Handschriften-Reste*, p. 79; Boyce, *Reader*, p. 149), probabilmente in quanto il Manicheismo si considerava la forma autentica, non adulterata, delle precedenti religioni rivelate, quindi anche della religione mazdea (cfr. Boyce, *loc. cit.*).

[242] Il termine «eretico (*kēšīk*)» indica qui non tanto una corrente non-ortodossa del Manicheismo, quanto i seguaci di altre religioni (δόγματα); cfr. la nota 76 a pp. 387-8.

[243] L'aggettivo *mazanyān* «mostruoso» deriva da *mazan*, nome di un tipo di demone (cfr. Henning, *Giants*, p. 54, e ved. anche la nota 146 a pp. 435-6).

[244] Andreas – Henning, *Manichaica*, III, p. 849 nt. 2; Boyce, *Reader*, p. 84.

[245] Da alcune citazioni di Agostino sembra tuttavia che la dottrina manichea, almeno nella sua forma occidentale, non fosse così rigida su questo punto. La sorte destinata alle particelle di luce contaminate è più mite di quella delle forze oscure: a differenza di queste ultime, esse non saranno inglobate nel *bōlos*, ma ne resteranno sulla superficie, come una sorta di copertura (*uelut tectorium*: *contra Felicem* II 7, ed. J. Zycha, CSEL 25, 2, p. 835 ll. 10-1; *quasi coopertorium atque tectorium*: *de haeresibus* 46, PL XLII, col. 38 ll. 52-3), un'intercapedine destinata a proteggere il Mondo di Luce. La loro funzione, secondo le parole del manicheo Felice, sarà quella di sentinelle poste a guardia delle forze delle tenebre (*Manichaeus hoc dicit, quia non damnati sunt, sed ad custodiam positi sunt illius gentis tenebrarum*: *contra Felicem* II 7, p. 845 ll. 11-3), evidentemente per impedire loro la vista della luce e prevenire ulteriori attacchi (cfr. anche Decret, «Le "Globus horribilis" dans l'eschatologie manichéenne», p. 490 sg.).

[246] U 168 = T II D 173a/II/, ed. Le Coq, *Türkische Manichaica*, I, pp. 10-2.

[247] Il titolo, in medio-persiano, si riferisce alla preghiera delle divinità nel paragrafo finale del testo (/V/II/9-36/).

[248] Cfr. la nota 135 a p. 434.

[249] Letteralmente «come emanazione della Parola (divina) (*wāzāfrīd*)»; sul termine cfr. Waldschmidt – Lentz, *Dogmatik*, p. 597.

[250] Il termine usato nel testo partico (*hāmčihrag*) significa letteralmente «omomorfo» piuttosto che «consustanziale» (come suggeriva Puech, *Manichéisme*, p. 155 nt. 275), e corrisponde al sogdiano *āwkarδne*, che in alcuni testi indica la Colonna di Gloria (cfr. p. es. M 129/V/4, 5/: Sundermann, «Eva Illuminatrix», p. 319; sul possibile significato di «consistente uniformemente di Luce» cfr. Gershevitch, «Beauty as the Living Soul», p. 283). Nello stesso senso è usata un'espressione simile nel *Compendio* cinese, dove si dice: «Quando la Natura (*xìng*) verrà separata dal non-luminoso, il suo nome sarà Omomorfo (*yīxiàng*); ciò, in questa religione, si chiama liberazione (*jiětuō*)» (1280.b5-6; Haloun – Henning, *Compendium*, p. 194; Schmidt-Glintzer, *Chinesische Manichaica*, p. 72). Il termine indica quelle particelle di luce, purificate dalla materia, che possono essere raccolte nella Colonna di Gloria ed ascendere al Nuovo Paradiso (cfr. Andreas – Henning, *Manichaica*, III, p. 849 nt. 3; Henning, *Brāhman*, p. 112 nt. 1; Haloun – Henning, *Compendium*, p. 194 nt. 54), a differenza di quelle, citate più avanti nel testo, che, pur avendo in origine la stessa natura, non sono «omomorfe», o perché troppo contaminate dal contatto con la materia, o per una loro primordiale scelta etica, e non hanno di conseguenza alcuna possibilità di redenzione.

[251] Il Nuovo Eone (*nawag šahr*) è il Nuovo Paradiso dell'Uomo Primevo. La «Grande Terra», non citata altrove, era probabilmente un luogo intermedio dove soggiornavano temporaneamente gli esseri di luce prima di passare al Nuovo Paradiso (Andreas – Henning, *Manichaica*, III, p. 849 nt. 4). Il paragone con i nomadi (*wiδānmān* «abitatori di tende»), che segue nel testo, sottolinea la non-definitività del soggiorno nel Nuovo Paradiso.

[252] Questo passo, come notava Henning (Andreas – Henning, *Manichaica*, III, p. 850 nt. 2), sembra negare il libero arbitrio: il destino finale della luce mescolata all'oscurità è fissato sin da prima della creazione dell'universo, e le particelle di luce che avevano previsto la loro impossibilità di redenzione sono per ciò stesso diverse da quelle redimibili. Ciò sembrerebbe in contraddizione con la dottrina manichea della salvezza come conseguenza della gnosi e dello sforzo di purificazione individuale. Sulla questione del libero arbitrio nel Manicheismo cfr. Puech, *Sul Manicheismo e altri saggi*, pp. 76-8; sulla predestinazione nelle citazioni di Agostino dall'*Epistula Fundamenti* ved. Stein, *Manichaica latina*, pp. 113-6; sulle discrepanze tra l'esposizione di Agostino e le fonti manichee ved. anche Magris, «Augustins Prädestinationslehre» (in particolare, sul frammento M 2, p. 153 sg.).

[253] Sulle Cinque Luci, o cinque elementi di Luce, figli dell'Uomo Primevo, ved. la nota 20 a pp. 376-7.

[254] I «fratelli» dell'Uomo Primevo sono gli dèi condottieri delle tre evocazioni, elencati più avanti nel testo (V/1); cfr. la nota 264 a p. 455.

[255] Probabilmente il copista ha omesso il resto della frase prima del segno di interpunzione alla riga /16/ (cfr. Boyce, *Reader*, p. 85, nt. al par. 3).

[256] Il senso del passaggio mi sembra essere chiaramente questo (piuttosto che «hanno indossato interiormente la veste di gioia»: Andreas – Henning, *Mantichaica*, III, p. 851, seguito da Boyce, Asmussen e Klimkeit). Il significato usuale del verbo partico *niyuxd- / niyast* è «nascondere», e il termine *brahm*, piuttosto che «veste», significa «forma, formalità, portamento, maniere» (cfr. Henning, *Brāhman*, pp. 112-3, 115): gli dèi, quindi, hanno celato per breve tempo la loro naturale letizia sotto l'armatura indossata per la battaglia.

[257] Sul soggiorno temporaneo delle divinità redentrici nel Nuovo Paradiso, prima dell'annullamento finale del tempo, ved. la nota 45 a pp. 418-9.

[258] Anche nel *Salterio* copto si accenna alle montagne della Terra di Luce: «Evocò delle sante Montagne, che producono radici fragranti», *Salmo di Tommaso* 1; Allberry, *Psalm-Book*, p. 203 ll. 21-2; per le «sante montagne *toušne e(t)ouabe*» cfr. anche *ibid.*, p. 136 l. 47.

[259] Il Nuovo Paradiso, costruito dal Grande Architetto come trono per l'Uomo Primevo e tutti i Padri di Luce (Böhlig – Polotsky, p. 80 ll. 2-3; cfr. anche pp. 79 ll. 33-4, 82 ll. 9-10, 87 l. 1, 118 ll. 9-12 e Allberry, *Psalm-Book*, pp. 1 l. 32-2 l. 1, 137 ll. 61-2, 144 l. 21), prima della messa in moto del macchinario cosmico per la liberazione della luce (Teodoro bar Kōnay, *Memrā* XI 59 [ed. Scher, p. 316 l. 10]: Cumont, *Recherches*, I, p. 37; Jackson, *Researches*, pp. 242-3), è formato della stessa sostanza del Paradiso di Luce (cfr. Böhlig – Polotsky, pp. 180 l. 32-181 l. 2, 181 ll. 20-1).

[260] L'«Ultimo Dio (*istomēn yazd*)» corrisponde all'Ultima Statua (ἀνδριάς) delle fonti copte (*passim* nei *Kephalaia*): si tratta in ultima analisi di una ipostasi dell'ἐνθύμησις di vita, l'unione dell'Appello e della Risposta (Böhlig – Polotsky, pp. 29 l. 2, 81 ll. 1-2; cfr. anche Schmidt – Polotsky, *Mani-Fund*, pp. 79-80), che alla fine dei tempi si raccoglierà in sé stessa, assumendo l'aspetto di una raffigurazione umana (Böhlig – Polotsky, pp. 29 ll. 3-4, 81 ll. 4-6) e aggregando a sé le ultime particelle di luce redenta, per poi ascendere al Regno di Luce.

[261] I «Gioielli (*radanīn*)» sono le entità divine, ma anche le particelle di luce liberate, le anime che hanno ritrovato la loro divinità; per un uso simile di *jingang* «diamante, gioiello», riferito nell'*Innario* ci-

nese all'Anima Vivente che costituisce la Colonna di Gloria, cfr. Bryder, *Chinese Transformation*, p. 111 sg.; Id., «Sailboats in the Moonlight», p. 47.

[262] Il «dio *Narisaf*» (nei testi manichei in medio-persiano *Narisah*) è un'altra designazione del Terzo Inviato (sul quale ved. anche la nota 88 a p. 426), derivata dal nome di una figura divina zoroastriana, il *Nairiiō.sayha* («il cui annuncio è per gli uomini») dell'*Avesta*, dove questi è associato alla conflagrazione finale e funge da messaggero per il genere umano.

[263] Il Grande Costruttore; cfr. la nota 81 a p. 425.

[264] L'ordine nel quale queste divinità si presentano davanti al Padre di Grandezza è, in questo elenco, un po' diverso da quello di altre liste, ma è perfettamente logico. Le precede l'Uomo Primevo, prototipo e archetipo della redenzione, che anche nel *Kephalaion* IX è definito «il condottiero / guida (ἀρχηγός) dei suoi fratelli nel Nuovo Eone» (Böhlig – Polotsky, p. 40 ll. 15-6), insieme all'Ultima Statua, che impersona la liberazione finale. Essi rappresentano i due punti estremi del processo di redenzione: nei *Kephalaia*, il dipanarsi del tempo va dalla discesa dell'Uomo Primevo all'ascesa dell'Ultima Statua (Böhlig – Polotsky, pp. 71 ll. 15-6, 104 ll. 1-6): la prima è comparata all'alba, la seconda al tramonto del sole (pp. 164 l. 24-165 l. 15). Li seguono i tre ἀρχηγοί rispettivamente della prima, della seconda e della terza evocazione: la Madre dei Giusti, l'Antico delle Luci e il Terzo Inviato. Concludono l'elenco due emanazioni della seconda evocazione (il Costruttore e lo Spirito Vivente) e tre della terza (Gesù lo Splendore, la Vergine di Luce e il Grande *Nous*). Su questo passo cfr. anche Henning, *Zum zentralasiatischen Manichäismus*, coll. 7-8 e nt. 5.

[265] Cioè le altre divinità, che sono le emanazioni dei Padri di Luce. Il *Kephalaion* VII presenta una classificazione delle successive emanazioni, finalizzata all'esposizione della redenzione, come una sorta di albero genealogico, secondo uno schema pentadico (Böhlig – Polotsky, pp. 34 l. 13-36 l. 26): i Cinque Padri, «usciti, manifestati e rivelati l'uno dall'altro» (p. 36 ll. 21-2), ognuno con tre successive ipostasi, sono, nell'ordine: il Padre di Grandezza, il Terzo Inviato, Gesù lo Splendore, il Grande *Nous* e infine la Forma di Luce (cfr. anche Schmidt – Polotsky, *Mani-Fund*, pp. 63-74).

[266] Altra designazione del Padre di Grandezza in partico; il senso, secondo Henning («Mitteliranisch», p. 100 nt. 1), è «che esige, che ha diritto all'obbedienza».

[267] I testi manichei iranici parlano in genere di «prigione» (medio-persiano *band*, partico *band*, sogdiano *vand*) riferendosi al *bōlos*, la massa in cui verrà rinchiusa l'oscurità alla fine dei tempi. Il testo sui calunniatori degli Apostoli (ved. pp. 183-4, testo IV.2 con la nota 171

a p. 439) parla di «prigione eterna», la stessa espressione (*carcer sempiternus*) usata da Agostino (*de haeresibus* 46, PL XLII, col. 38 l. 51). Qui il testo usa «tomba» (*daxmag*), che corrisponde al τάφος citato talvolta nei testi copti (Polotsky, *Homilien*, p. 41 l. 6; Böhlig – Polotsky, pp. 75 l. 27, 105 l. 33). Sulle descrizioni del *bōlos* in Agostino, ved. Decret, «Le "Globus horribilis" dans l'eschatologie manichéenne», e cfr. anche Polotsky, *Manichäische Studien*, p. 260 nt. 3.

[268] Il Padre, Colui che è Nascosto (Böhlig – Polotsky, pp. 81 l. 9, 151 l. 20; Allberry, *Psalm-Book*, pp. 1 l. 7, 115 l. 13, 133 ll. 20-1) svelerà alla fine dei tempi la sua immagine (εἰκών: Polotsky, *Homilien*, p. 41 ll. 14-5; Böhlig – Polotsky, p. 103 ll. 6, 11) o il suo volto (copto *ho*: Böhlig – Polotsky, p. 73 l. 22). Anche nel passo corrispondente del testo turco U 168/II/ (cfr. la nota 246 a p. 452) le divinità si rivolgono al Padre di Grandezza (*uluγ ilig* «il Grande Sovrano») con le seguenti parole: «bramiamo la Tua forma (*körk*) compassionevole, bella, senza macchia, splendente» (/R/6-7/), «desideriamo vedere il Tuo amabile, luminoso, caldo volto (*yüz*)» (/R/8-10/), «lascia che vediamo quella essenza (*öz*) eterna, perfetta, senza macchia» (/R/15-7/).

[269] Cfr., nel testo turco U 168/II: «Sono trascorse innumerevoli – *iligämäz sans(i)z* – miriadi di anni da quando siamo stati separati da Te» (/R/4-6/).

[270] Il testo partico si interrompe qui. Nel testo turco U 168 /II/, la supplica delle divinità viene esaudita: «il Grande Sovrano rivelerà e mostrerà la sua eterna, compassionevole, bella forma. Allora tutto si compirà ed essi saranno eternamente gioiosi e felici» (/V/3-8/).

[271] Le Coq, *Türkische Manichaica*, III, Nr. 8.i-vii, pp. 15-22.

[272] Waldschmidt – Lentz, *Stellung Jesu*, p. 44.

[273] La traduzione di Waldschmidt – Lentz era «Die Lehrschrift über die lichte Monuhmēδ».

[274] La lista dei frammenti è data in Boyce, *Catalogue*, p. 148; nel corpo del catalogo per ognuno dei frammenti sono indicate le pagine corrispondenti nella traduzione di Chavannes e Pelliot. Già nel 1947 Henning (*Magical Texts*, p. 45) aveva riconosciuto nel frammento M 727c (*recte* M 727b) un parallelo a un passo del *Traité*.

[275] M 904: *ibid.*, p. 61.

[276] Sundermann, *Parabeltexte*, pp. 54-7; corrispondono ai paragrafi 1-8 del testo tradotto a pp. 197-9.

[277] Sundermann, *Traité und Sermon*.

[278] *Ibid.*, p. 233 sgg.

[279] *Ibid.*, p. 235.

[280] *Ibid.*, pp. 236-41.

[281] Klimkeit – Schmidt-Glintzer, *Türkische Parallelen*.

[282] Schmidt-Glintzer, *Chinesische Manichaica*, pp. 77-103. Una

nuova edizione e traduzione della versione cinese è in preparazione da parte di S.N.C. Lieu e G.B. Mikkelsen.

[283] Sundermann, *Sermon*.

[284] Zieme, «Neue Fragmente».

[285] Wilkens, *Traktat*.

[286] Nella recensione di Sundermann, *Sermon* e nell'articolo *First Fruits*.

[287] Nella traduzione che segue, i numeri in esponente in grassetto indicano la suddivisione in paragrafi dell'edizione di Sundermann. I frammenti sogdiani sono in corsivo, preceduti da *(S)*; il numero di paragrafo è lo stesso di quello partico corrispondente, seguito da b, c, nel caso dei due paragrafi editi da Yoshida e non inclusi nell'edizione di Sundermann, preceduto da un asterisco. I frammenti in turco sono in corsivo, preceduti da *Tu* e da un numero d'ordine. Tra i frammenti turchi editi da Wilkens ometto quelli di attribuzione incerta (U 186a, U 186b, U 301).

[288] Cfr. la nota 365 a p. 466.

[289] Sundermann, *Sermon*, p. 21.

[290] Cfr. Sundermann, *Traité und Sermon*, p. 240.

[291] Cfr. Sundermann, «Who is the Light-NOYΣ», p. 261.

[292] Cfr. *ibid.*, p. 263.

[293] Cfr. *ibid.*, p. 263 sgg.; Id., *Sermon*, p. 27.

[294] Cfr. Sundermann, «Who is the Light-NOYΣ», p. 257. Il carattere composito della versione cinese, l'unica conosciuta allora, era già stato notato da P. Alfaric, *Les écritures manichéennes*, II, Paris 1919, pp. 100, 103.

[295] Ved. Schmidt – Polotsky, *Mani-Fund*, pp. 74-8.

[296] Sundermann, *Sermon*, p. 18.

[297] Ὁ τετραπρόσωπος πατὴρ τοῦ μεγέθους della formula lunga di abiura (PG I, col. 1461C l. 14; cfr. anche Schmidt – Polotsky, *Mani-Fund*, p. 66). I quattro aspetti sono Divinità, Luce, Potere e Saggezza, in medio-persiano *yazad*, *rōšn*, *zōr*, *wihīh* (M 31/I/V/17/: Andreas – Henning, *Manichaica*, II, p. 329), in partico *bay*, *rōšn*, *zāwar*, *žīrift* (M 1367 = T I α: Waldschmidt – Lentz, *Dogmatik*, pp. 151, 584), in turco *täŋri*, *yaroq*, *küčlüg*, *bilgä* (MIK III 200 = T II D 169 [= So 14411] /I/R/12/: Le Coq, *Türkische Manichaica*, II, p. 10; Bang, *Manichaeische Hymnen*, pp. 22-4). Per gli equivalenti copti cfr. Allberry, *Psalm-Book*, p. 186 ll. 9-12. Cfr. inoltre Müller, *Hermas-Stelle*, p. 1082; A.V.W. Jackson, *The Fourfold Aspect of the Supreme Being in Manichaeism*, «Indian Linguistics» V 1935, pp. 10-7; Asmussen, *Studies*, pp. 220-1.

[298] Böhlig – Polotsky, pp. 89 l. 18-102 l. 12; Gardner, *Kephalaia*, pp. 93-105.

[299] Sundermann, *Sermon*, pp. 13-5.

[300] I principali paralleli con il *Kephalaion* XXXVIII sono segnalati qui di seguito nelle note alla traduzione.

[301] Cfr. Sundermann, *Sermon*, p. 15.

[302] *Ibid.*, pp. 15-6.

[303] Böhlig – Polotsky, p. 93 ll. 23-8; cfr. Henning, *Giants*, p. 72.

[304] Mainz 317 = TM 423d, ed. Le Coq, *Türkische Manichaica*, **III**, p. 23; Bang, *Manichäische Erzähler*, pp. 13-7. Per l'identificazione con il *Libro dei Giganti* ved. Henning, *Giants*, p. 65.

[305] Tradotti sotto come sezioni *Tu* ***22-8*** c *Tu* ***33***.

[306] S I O/120/I/, edito come frammento L in Sundermann, «Manis Gigantenbuch», pp. 495-8.

[307] Sundermann, *Traité und Sermon*, p. 241. Ved. anche il diagramma di derivazione in Sundermann, *Sermon*, p. 22.

[308] M 2067 + M 5682/V-R/.

[309] M 27/V-R/.

[310] M 818/V-R/.

[311] U 281 = T I D x 3/V-R/, uiguro; Zieme, «Neue Fragmente», p. 263. Per l'Intelletto di Luce qui è usata l'espressione partica *Manohmed Rōšn*. L'aggettivo *tatayłay* / *tatʾyłʾy* «dolce, squisito» è attestato come attributo della dottrina (*nom*) anche in un testo buddista; ved. P. Pelliot, *La version ouigoure de l'histoire des princes Kalyāṇaṃkara et Pāpaṃkara*, «T'oung Pao» XV 1914, pp. 225-72 (p. 249 [46.4]).

[312] La dossologia iniziale, come nota Sundermann («Who is the Light-NOYΣ», p. 261), si riferisce alla trinità formata dal Padre di Grandezza, da Gesù lo Splendore e dall'Intelletto di Luce sotto tre diverse designazioni. Alle stesse tre persone divine si riferisce la citazione dal *Vangelo di Mani* nella versione cinese del *Trattato* (T 83.a13): il Padre e il Figlio di Luce (*guāngming fù-zǐ*) e il puro Vento della Legge (*jìng fāfēng*). Sulla formula trinitaria cfr. anche la nota 10 a p. 413.

[313] La versione cinese cita le mosche, gli uccelli e i pesci catturati rispettivamente dal miele, dalla pania e dalla rete; la versione partica cita solo il primo paragone, quella turca il primo e il secondo. La stessa serie di tre (o quattro) paragoni si ritrova, in ordine inverso, nel frammento cosmogonico partico M 8400/R/6-9/ (Sundermann, *Parabeltexte*, pp. 51, 52-3).

[314] Sulla funzione cosmogonica dello Spirito Vivente e della Madre dei Giusti cfr. pp. 178-80, testo III.3.

[315] Il testo cinese aggiunge «e tutte le piccole montagne, gli oceani e i fiumi» (81.b10, CP 518.1-519.1, SG 78).

[316] Sull'Appello e la Risposta come sesti figli rispettivamente dello Spirito Vivente e dell'Uomo Primevo ved. la nota 80 a p. 425.

[317] Sulla Colonna di Gloria (*bāmistūn*) cfr. le note 58 a p. 422 e 89 a pp. 426-7.

[318] I paragrafi **2-7** del testo partico corrispondono a T 81.b1-16, CP 510.8-523.8, SG 77-8. [I riferimenti alla versione cinese sono, nell'ordine: (1) la pagina (meno le cifre iniziali 12), la sezione e la colonna (precedute da T) del testo cinese pubblicato nel *Taishō Tripiṭaka* (*Taishō shinshu daizōkyō* Nr. 2141b, vol. LIV, pp. 1281.a22-1286.a28), (2) la pagina e le righe della traduzione francese di Chavannes e Pelliot (precedute da CP), (3) la pagina della traduzione tedesca di Schmidt-Glintzer (preceduta da SG).] I paragrafi **5-6** corrispondono grosso modo anche al *Ke.* XXXVIII (Boblig – Polotsky, pp. 91 l. 18-94 l. 16), dove è descritto dettagliatamente il ruolo dei figli dello Spirito Vivente come guardiani dei demoni imprigionati nel cosmo.

[319] La «Madre divina (*ög täŋri*)», integrato qui e poco oltre nello stesso paragrafo, ma attestato in altri testi (p. es. Ch/U 6818/1/: Zieme, *Manichäisch-türkische Texte*, p. 33), è la designazione turca della Madre dei Viventi (medio-persiano *mādar ī zīndagān*) o Madre dei Giusti (partico *ardāwān mād*); il testo cinese ha *shàn mǔ* «la Buona Madre».

[320] Qui, come al paragrafo precedente e più oltre (al paragrafo *Tu* **4**, sul quale cfr. anche Zieme, *Manichäisch-türkische Texte*, p. 56 nt. a 532), il testo turco enumera in dettaglio quelle che in partico sono «le cinque armate demoniache» (*panī kārwān ahremenīgān*) e in cinese «le cinque specie di demoni» (*wǔ lèi mó*). Le cinque classi di demoni corrispondono a quelle citate in vari testi medio-persiani (cfr. la nota 146 a pp. 435-6): «demoni» (*yāk* = mp. *dēw*), «streghe» (*parīg* = mp. *parīg*), vampiri (*ïčgāk* = mp. *xēšm* «demoni dell'ira»), giganti (*bädük* = mp. *mazan* «mostri»), arconti (*bašdaŋ* = mp. *āsrēštar*). Come nota Wilkens (*Traktat*, p. 87 nt. 57), la citazione del demone Ahriman (*šïmnu [yäk]*) è un'aggiunta della versione turca; non compare infatti nel testo partico e in quello cinese.

[321] Questo paragrafo corrisponde ai parr. **2-3** del testo partico.

[322] Lett. «beneficio (e) giovamento» *asaγlïq tusuluq*; la radice *tus(uq)-* è a volte specificamente associata al beneficio dato da un medicinale, cfr. Clauson, *ED*, p. 555. Il cinese ha «la sala di cura» (*yào táng*, Chavannes – Pelliot, *Traité*, p. 515 l. 1 «la pharmacie»). Come nota Lieu («Observations», p. 73) con riferimento alla versione cinese, questo brano corrisponde, anche nei dettagli, a un passo del *Salterio* copto; nel *Salmo* CCXXIII per il *Bēma* si dice dello Spirito Vivente (il «secondo Figlio» del Padre di Grandezza, cfr. la nota 43 a p. 418): «disperse tutti i poteri dell'abisso nei dieci cieli e le otto terre, li rinchiuse allora in questo mondo (κόσμος), e ne fece una prigione per

tutti i poteri dell'oscurità, ma è (anche) un luogo di purificazione (*mantouho*) per l'Anima (ψυχή) che era stata [inghiottita] dentro di loro» (Allberry, *Psalm-Book*, p. 10 ll. 25-9; Wurst, *Bema-Psalmen*, pp. 38-9).

[323] Il paragrafo *Tu* **2**, che non ha un corrispondente nella versione partica, corrisponde a T 81.b6-7, CP 515.1-3, SG 78.

[324] (T 81.b8-10). Corrisponde al paragrafo **4** del testo partico.

[325] (T 81.b11-2). Corrisponde al paragrafo **5** del testo partico.

[326] (T 81.b14-6). Corrisponde al paragrafo **6** del testo partico.

[327] Šaqlūn e Pēsūs sono figli del principe delle Tenebre, i progenitori della prima coppia umana (cfr. Polotsky, *Manichéisme*, p. 51; Puech, *Manichéisme*, p. 80). Il primo corrisponde al greco Σακλᾶς, attestato anche nei *Kephalaia* (Böhlig – Polotsky, p. 137 ll. 13, 15); la forma iranica *Šaqlūn* corrisponde a *Ašaqlūn* del testo siriaco di Teodoro bar Kōnay (Cumont, *Recherches*, I, p. 42 nt. 2); il testo cinese ha *Lu-yi*, integrato da Lieu in *lShi-]Luyi*, che potrebbe essere una trascrizione della stessa forma (*Mesopotamia*, p. 281; «Observations», p. 72). *Pēsūs* è la forma partica e sogdiana, rimasta sinora senza una spiegazione, del nome della compagna di Šaqlūn, l'essere animalesco femminile che genera Adamo ed Eva (cfr. Boyce, *Sadwēs and Pēsūs*, p. 910), e corrisponde a Νεβρώδ delle formule di abiura greche e al siriaco *Namrā'ēl* (in Teodoro bar Kōnay) o *Nebrō'ēl* (in Michele il Siro; cfr. Cumont, *Recherches*, I, p. 42 nt. 3), trascritto nel testo cinese del *Trattato* come *Ye-luo-yang* (medio-cinese **ŋiap-la-iaŋ*).

[328] Sul termine partico per «microcosmo» *zambūdīg k(u)šuddag*, in contrapposizione al macrocosmo, *zambūdīg wuzurg*, citato subito prima, cfr. Sundermann, *Traité und Sermon*, p. 232 sg. e nt. 11. Il termine cinese equivalente (*xiǎo shìjiè*) non compare nel passo corrispondente, ma è attestato più avanti (81.b27).

[329] (T 81.b16-22, CP 523.9-527.5, SG 78). Il paragrafo **8** corrisponde alla descrizione molto dettagliata del cosmo come un organismo umano nel *Ke.* XXXVIII (Böhlig – Polotsky, pp. 90 l. 20-91 l. 17). Dopo questo paragrafo il testo partico presenta una lunga lacuna, che corrisponde a 81.b23-c6 del testo cinese (CP 527.6-529.13, SG 79). Quest'ultimo precisa che l'uomo è simile all'universo, come l'immagine di un elefante incisa su un anello è simile all'elefante stesso (T 81.b24-5), e prosegue descrivendo come i demoni, incatenati dallo Spirito Vivente – il «puro Vento (*jìng fēng*)» –, rinchiudono i cinque elementi luminosi nel corpo di carne, facendone un microcosmo (T 81.b25-7). Quindi Āz imprigiona le cinque membra dell'anima, stabilendone il corrispettivo «oscuro» nelle cinque parti del corpo. Queste membra oscure dell'anima sono i cinque alberi che corrompono la primitiva «natura luminosa» facendo produrre alla

«natura di ospite (*kèxing*)» (cfr. la nota 369 a p. 467) frutti velenosi (T 81.b27-c6), cioè i cinque vizi capitali descritti più avanti (paragrafo **9** del testo partico). Questa sezione corrisponde anche al *Ke.* XXXVIII (Böhlig – Polotsky, pp. 95 l. 13-96 l. 7) dove si descrive come il «peccato», che ha costruito il corpo, prendendone l'anima dai «cinque Dēi splendenti», incatena le cinque membra dell'anima alle membra del corpo (cfr. paragrafi **9-10** del testo partico con la nota 332).

[330] (T 81.b18-9).

[331] M 500c/V-R/. Il titolo si riferisce ai frutti dei cinque componenti dell'anima oscura, enumerati di seguito.

[332] Le cinque parti del corpo, a cui sono legati i cinque vizi capitali, sono enumerate in vari punti del trattato (ai paragrafi **9**, **10**, **15** e **17** del testo partico e nei passi corrispondenti del testo cinese; sono elencate di seguito nel paragrafo **42b** della versione sogdiana e nei corrispondenti *Tu* **23** di quella turca e 84.a29 di quella cinese). Le corrispondenze sono le seguenti: (1) ossa: part. *astag*, sogd. *staki*, turco *sönük*, cin. *gǔ*; (2) tendini: part. **paδīg*, sogd. **paδya*, turco *siŋir*, cin. *jīn*; (3) vene: part. **rahag*, sogd. *rāk*, turco *tamar*, cin. *mò*; (4) carne: part. *pid*, sogd. *yāte*, turco *ät*, cin. *ròu*; (5) pelle: part. *čarm*, sogd. *čarm*, turco *tärі*, cin. *pí*.

[333] I vizi capitali sono elencati ai paragrafi **9**, **10**, **15**, **85-90** della versione partica, **42b** di quella sogdiana, *Tu* **23** di quella turca e 81.c12-3 di quella cinese. Il secondo vizio corrisponde alla quinta delle signorie oscure, il terzo alla seconda e il quinto alla prima (ved. il paragrafo **84** del testo partico). Corrispondenze: (1) odio: part. *xēn*, sogd. *kēn*, turco *üz buz bilig* (distruttività), cin. *yuàn*; (2) ira: part. *dēbahr / awāwarīft* (miscredenza), sogd. *yipāk*, turco *övkä*, cin. *chēn* (irritazione); (3) concupiscenza/lussuria: part. *ātwarīžōg*, sogd. *rēž*, turco *uvutsuz bilig*, cin. *yín*; (4): part. *istaftīft* (crudeltà), sogd. –, turco *tärkiš bilig* (litigiosità), cin. *fèn* (collera); (5) stoltezza: part. *wadišnāsagīft*, sogd. *mandya'vākya*, turco *biligsiz bilig*, cin. *chī*.

[334] (T 81.c6-10, CP 529.13-21, SG 79). Qui sono elencate le cinque membra dell'anima oscura; per le corrispondenze tra i nomi delle membra dell'anima ved. la nota 391 a pp. 468-9.

[335] Il «giusto Frawardīn (*ardāw frawardīn*)», un collettivo inteso come singolare, è una designazione del primo elemento, l'etere o aria, identificato con le «*fravaši* dei giusti» (*aŝāunąm frauuaŝaitiō*) zoroastriane (cfr. H.H. Schaeder, «Iranische Lehren», in R. Reitzenstein – H.H. Schaeder, *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland*, Leipzig 1926, p. 280 nt. 1). Queste, in origine spiriti protettori degli eroi defunti, sono doppi spirituali degli uomini, ma anche delle divinità, e nello *Yašt* 13 dell'*Avesta*, a loro dedicato, sono de-

scritte come provenienti dalle regioni celesti (*Yt.* 13.42). Anche se nello Zoroastrismo non sono mai collegate agli elementi, ma sono una caratteristica dell'individuo (Waldschmidt – Lentz, *Dogmatik*, p. 63 sg.), l'identificazione manichea dell'etere con le *fravaši* è motivata, secondo M. Boyce, dal fatto che queste erano considerate nello Zoroastrismo il più alto dei cinque componenti immateriali dell'uomo in quanto microcosmo (cfr. Boyce, «Fravaši», p. 198a). Per il termine sogdiano corrispondente ved. la nota 474 a p. 476.

[336] Cfr., nel testo cinese, «(pose) al centro Avidità e Concupiscenza» (81.c13-4).

[337] (T 81.c10-5, CP 529.21-530.12, SG 79-80). Il testo partico ha qui una lacuna; quello cinese (81.c16) spiega come le sofferenze dei cinque corpi luminosi, incatenati, fanno loro dimenticare la vera natura, come accade a un pazzo o a un ubriaco, o a una persona rinchiusa in una gabbia di serpenti, a cui accenna il paragrafo partico seguente. Anche nel *Libro dei Giganti* si narra di come gli elementi luminosi furono imprigionati nelle cinque membra corporee (Frammenti A.b ed A.h del *Libro dei Giganti*, Henning, *Giants*, pp. 58-9, 63).

[338] (T 81.c16-21, CP 530.17-531.11, SG 80). Qui vi è una piccola lacuna, da cui manca la frase che corrisponde a 81.c22 del testo cinese e alla fine del paragrafo turco *Tu 7*. Sulle due «navi» luminose cfr. la nota 227 a pp. 407-8.

[339] Questa frase, che manca nel testo partico, corrisponde nel testo cinese a 81.c20-1.

[340] (T 81.c20-2). L'ultima frase corrisponde letteralmente al testo cinese di T 81.c21-2.

[341] Narisaf, il Terzo Inviato (cfr. la nota 262 a p. 455), non compare nella versione cinese. Qui si allude alla creazione della prima coppia umana secondo il modello ideale del Terzo Inviato, che era apparso agli arconti in forma androgina (cfr. Polotsky, *Manichäismus*, p. 51), essendo egli stesso un'immagine del Padre. In un inno partico al Padre di Luce e alle sue emanazioni, infatti, il Terzo Inviato, chiamato «il bell'Oriente» (*hwarāšān hužibr*; cfr. pp. 176-7, testo III.1, dove il Terzo Inviato, il dio Miši, collegato al Sé, è fra le emanazioni assegnate all'Oriente), è definito «la forma e l'aspetto, la figura e il potere del Padre» (M 679/V/11-3/: Henning, *Brahman*, pp. 112 e 113 nt. 1). Il paragrafo corrisponde a T 81.c23-5, CP 533.3-534.2, SG 80. Il testo partico è più conciso della versione cinese, che parla della creazione dei due sessi come imitazione del Sole e della Luna, e specifica che lo scopo è quello di condurre la natura luminosa all'inferno e di farle subire «le cinque vie del *saṃsāra* (*lúnhuí wǔ qù*)», cioè la trasmigrazione sotto le cinque forme di esseri senzienti secondo il buddismo (cfr. Chavannes – Pelliot, *Traité*, pp. 533-5 nt. 4).

[342] (T 81.c24-5).

[343] Qui il testo partico intende chiaramente con «Messaggero di Luce» (*frēštagrōšn*) l'Intelletto di Luce, come è specificato poco dopo al paragrafo **16**, mentre la formulazione del testo cinese – «Quando vi è un Inviato della Luce (*mingshǐ*) che entra nel mondo per istruire e convertire tutti gli esseri viventi ...»: T 81.c26 – fa pensare che si intenda qui uno degli Apostoli che avevano portato in successione la gnosi all'umanità, probabilmente lo stesso Mani (cfr. Sundermann, *Sermon*, p. 25; ved. anche la nota 437 a p. 473).

[344] (T 81.c26-9, CP 535.1-536.4, SG 80). Dopo il paragrafo **14** vi è una lacuna, in corrispondenza della quale il testo cinese (82.a1-4) descrive come il Messaggero della Luce fa adornare la sala del palazzo (il corpo), e, come un re trionfante, vi siede sul trono in qualità di giudice.

[345] (T 82.a4-9, CP 537.1-15, SG 81). Dopo il paragrafo **15** vi è una lacuna nel testo partico. A questo punto, la versione cinese (82.a10) parla dell'imprigionamento del desiderio e della concupiscenza al centro, mentre il fuoco divorante, venefico e distruttore viene lasciato libero. Questa sezione corrisponde a 96.8-27 del *Ke.* XXXVIII, dove però ciò che l'Intelletto di Luce libera e ciò che incatena alle membra del corpo non sono rispettivamente gli Elementi luminosi e i peccati capitali, ma le membra luminose e quelle oscure dell'anima.

[346] (T 82.a5-7). Corrisponde a parte del paragrafo **15** del testo partico.

[347] (T 82.a11-6, CP 537.17-539.6, SG 81). La versione partica è più concisa di quella cinese. In quest'ultima, l'Anima Vivente (partico *grīw žīwandag*, trascritto foneticamente nel testo cinese) è confrontata al minerale aureo lavorato dall'orafo; la separazione del demone dalla divinità – le «due forze (*lìlì*)» nel testo cinese – tramite il fuoco divorante allude, come notano Chavannes e Pelliot (*Traité*, p. 539 n. 3), alla liberazione delle particelle di luce da parte degli Eletti tramite il processo digestivo (cfr. anche la nota 369 a p. 467).

[348] (T 82.a16-7, CP 540.1-2, SG 82). Della descrizione della prima notte manca nella versione partica la sezione corrispondente a parte di 82.a17 e tutto 82.a18 del testo cinese. Questo cita come componenti del Vecchio Uomo, oltre alle cinque parti del corpo fisico, le qualità negative: odio, irritazione, lussuria, collera, stupidità, brama, golosità, lussuria; in tutto tredici elementi che simbolizzano il mondo di oscurità (cfr. al paragrafo **9** i cinque vizi capitali associati alle parti del corpo: odio, ira, concupiscenza, oppressione, stoltezza, a cui si aggiungono nel paragrafo **10** l'Avidità e la Concupiscenza, e poi il fuoco divorante). Segue nel testo cinese la descrizione della seconda notte oscura (82.a19-22, CP 540.7-541.3, SG 82), dove sono elencate le do-

dici ore della seconda notte come dodici «cattive nature», che corrispondono all'elenco dei dodici eoni di oscurità al paragrafo **84** del testo partico (cfr. la nota 443 a p. 474).

[349] Il paragrafo introduttivo alla sezione sui tre giorni luminosi si conserva solo nella versione cinese (82.a22-4, CP 541.4-9, SG 82). Le descrizioni del primo e del secondo giorno non sono conservate nella versione partica, ma solo in quella turca (paragrafi *Tu 10* e *Tu 11*); corrispondono a 82.a25-b5 della versione cinese.

[350] Klimkeit – Schmidt-Glintzer (*Türkische Parallelen*, p. 100 nt. 18) non integrano la lacuna, indicando la possibilità che si tratti di *qut* o di *ög*. Dalla virtù corrispondente citata nel testo (*amranmaq bilig* «l'amore») si può facilmente dedurre che si tratta del primo membro dell'anima, il *Nous* (*qut*). Per le corrispondenze fra i nomi delle membra dell'anima ved. la nota 391 a pp. 468-9.

[351] () «Etere» (*tün tura*); sul termine ved. la nota 474 a p. 476.

[352] La frase tradotta fra parentesi angolari è un'aggiunta scritta in margine al testo. Il fatto che la mente (*köŋül*), nella frase precedente, sia associata alla fede, la seconda delle virtù cardinali, indica che si tratta del secondo membro dell'anima; quindi la frase scritta a margine, che tratta della riflessione (*ög*) (anche se qui associata al fervore, *tavran[maq bilig]*, mentre normalmente la virtù corrispondente in partico e in cinese è la perfezione), andava inserita al terzo posto; cfr. la nota 409 a p. 471.

[353] Lett. «il primo della parola e discorso» (*söz sav öŋüsi*, a meno che non si debba leggere, con Clauson, *ED*, p. 171, *söz sav üngüsi* «le parole che sorgono»). L'espressione potrebbe corrispondere a *yǔzàng* «il tesoro della Parola» nel passo cinese corrispondente (82.a28); cfr. anche la nota 405 a p. 471.

[354] Le cinque virtù cardinali sono elencate nel testo del *Trattato*, oltre che in questo punto della versione turca, ai paragrafi **33-7** della versione partica (dove mancano la quarta e la quinta, che però si possono integrare per analogia rispettivamente con l'ottavo e il secondo Eone di Luce), al paragrafo **41b** della versione sogdiana (come anche nel testo affine VII.2) e nel passo 82.a25-7 della versione cinese. Altri elenchi in sogdiano sono attestati nei frammenti M 14/V/1-3/ – dove sono definite «i doni del *Nous* della Religione (*δēnēfarn*)»: Waldschmidt – Lentz, *Dogmatik*, p. 547 – e M 915/V/4-7/ (ved. p. 171, testo I.4). La seconda virtù corrisponde al settimo Eone di Luce, la quarta all'ottavo, la quinta al secondo, e, solo nel testo turco, la terza al quinto (cfr. la nota 360 a pp. 465-6). Le corrispondenze sono le seguenti: (1) «Amore»: part. *frihīft*, sogd. *frītāt*, turco *amranmaq bilig*, cin. *liánmǐn* («compassione»); (2) «Fede»: part. *wāwarīft*, sogd. *wa'ni*, turco *ḫertgünč bilig*, cin. *chéngxìn* («devozione»); (3) «Perfe-

zione»: part. *ispurrīft*, sogd. *spu'nyāk*, turco *tavranmaq bilig* («fervore» [sic]), cin. *jùzú*; (4) «Pazienza/tolleranza»: part. *darγmanīft*, sogd. *γu'tārmīkya / wītāwpāznakya*, turco *särinmäk bilig*, cin. *rěnrǔ*; (5) «Saggezza»: part. *žīrīft*, sogd. *γa'vākya*, turco *bilgä bilig*, cin. *zhìhuì*. Queste designazioni corrispondono molto precisamente a quelle colte del *Ke.* XXXIII (ἀγάπη «amore», *nahte* «fede», *Ǧōk abal* «perfezione»], *m'ntharšhēt* «sopportazione», σοφία «saggezza»: Böhlig – Polotsky, pp. 96 l. 31-97 l. 3), come anche ai termini arabi citati da al-Nadīm (Flügel, *Mani*, p. 52).

[355] La «devozione nella parola e nel discorso (*söz sävin* **kertgünmäk*)» e il «trasmettere la conoscenza (*bilgä biligig ... bermäk*)» corrispondono rispettivamente all'Appello e alla Risposta nel testo cinese (che trascrive i nomi iranici *Xrōštag* e *Padwāxtag*).

[356] La Gloria della Religione (*nom qutï*) corrisponde nel testo cinese alla «Luce della Saggezza (*huìmíng*)», cioè l'Intelletto di Luce.

[357] Il «grande Dio della Saggezza (*uluγ bilig täŋri*)» è il «Venerabile della Luce (*míngzūn*)» del testo cinese, cioè il Padre di Grandezza.

[358] Qui è usata la parola sogdiana *mānwand* «dotato di intelletto», attestata in due frammenti sogdiani, in contesti frammentari (M 410/R/8/: Sundermann, *Mitteliranische*, p. 138, e M 9006/R/1/: *ibid.*, p. 184). Nel secondo caso sono citati i «12 *mānwand*», come nel testo turco qui tradotto. Cfr. anche Klimkeit – Schmidt-Glintzer, *Türkische Parallelen*, p. 101 nt. 27a).

[359] (T 82.a25-b3, CP 541.9-542.13, SG 82-3).

[360] Le dodici Signorie di Luce sono elencate nel testo partico al paragrafo **44** (solo dalla prima alla quarta; le altre si possono supplire da M 14/V/8-12/: Waldschmidt – Lentz, *Dogmatik*, pp. 547-8; la seconda designazione partica del primo Eone di Luce è attestata in M 501b/V/II/3/: Waldschmidt – Lentz, *Dogmatik*, p. 533 e corrisponde a quella cinese). Nella versione turca sono elencate, oltre che in questo punto, anche al paragrafo *Tu* **25**, e in quella cinese in 84.b8-11 e 84.b21-85.c11. I nomi sogdiani corrispondenti non sono attestati nel *Trattato sull'Intelletto di Luce*, ma i primi sette sono elencati in So 10202 = T I α /1-10/ (Sundermann, *Mitteliranische*, p. 50). I nomi siriaci corrispondenti sono elencati da Teodoro bar Kōnay, *Memrā* XI 59, ed. Scher, p. 316 ll. 4-8 (cfr. anche Cumont, *Recherches*, I, p. 35; Jackson, *Researches*, pp. 241-2; Schaeder, «Iranische Lehren», cit., p. 345). Corrispondenze: (1) «sovranità»: part. *šahrōārīft / xwadāy arγāw* («il Nobile Signore»), sogd. «sovranità» *x'cīwanakya*, turco *(yaroq) elänmäk* [«(luminosa) sovranità»], cin. *dàwáng* («il Grande Re»); (2) «saggezza»: part. *žīrīft*, sogd. *γa'vākya*, turco *bilgä bilig*, cin. *zhìhuì*; (3) «vittoria»: part. *bōxtagīft*, sogd. *wanōnakya*, turco *yegädmäk*, cin. *chángshèng* («vittoria costante»); (4) «contentezza»:

part. *hunsandīft*, sogd. *xusandya*, turco *sävinmäk* («gioia»), cin. *huānxǐ* («gioia»); (5) «fervore»: part. *abrang*, sogd. *anduxs*, turco *tavranmaq*, cin. *qínxiū* («applicazione zelante»); (6) «verità»: part. *rāštīft*, sogd. *raštyāk*, turco *kertü / könin yarmaq* («giusto giudizio»), cin. *zhēnshí / píngděng* («uguaglianza»); (7) «fede»: part. *hamwadēndīft*, sogd. *wa'ni*, turco *kertgünmäk*, cin. *xìnxīn*; (8) «pazienza/tolleranza»: part. *darγmanīft*, turco *särinmäk*, cin. *rěnrǔ*; (9) «giustizia»: part. *razwarīft*, «giustizia» turco *könin ärmäk / činïn bišïγïn ärmäk* («giustizia e maturità»), cin. *zhíyì* («pensiero retto»); (10) «bontà/pietà»: part. *kirbagīft*, turco *ädgü qilinč* («buona azione»), cin. *gōngdé* («carità»); (11) «mitezza»: part. *huabsāgīft*, turco *tüz köyüllüg(ün) ärmäk* («equanimità»), cin. *qíxīn* («equanimità»); (12) «luce»: part. *rōšn*, turco *yaroq / yaroqun yašoqun ärmäk* («essere luminoso e splendente»), cin. *nèiwài jùmíng* («luce all'interno e all'esterno»).

[361] (T 82.b4-5, CP 543.1-4, SG 83).

[362] Le Coq (*Türkische Manichaica*, III, p. 17) leggeva *kündäm...*, un *hapax*, traducendo «*sonnenhaften»; è più probabile che si debba leggere, come fa implicitamente Klimkeit (ved. Klimkeit – Schmidt-Glintzer, *Türkische Parallelen*, pp. 86-7), *kwynd'm(')[k]*, una variante di *küntämäk* «giornalmente», termine ampiamente attestato sia in testi manichei (p. es. in U 40/V/13/, il frammento *Tu* **33** tradotto sotto e nel grande inno a Mani, U 91 – T II D 259/15 + 260/20 /R/1/: Bang – von Gabain, III, p. 192) sia in testi buddisti (p. es. in un frammento del Maitrisimit: Bang – von Gabain, I, p. 264 nt. a 160 e in una raccolta di Jātaka TM 52 [D] /5/: P. Zieme, *Buddhistische Stabreimdichtungen der Uiguren* [BTT 13], Berlin 1985, p. 33).

[363] (T 82.b5-7, CP 543.5-545.2, SG 83).

[364] (T 82.b6-9, CP 545.2-8, SG 83). I paragrafi *Tu* **12** del testo turco e **18** del testo partico si succedono, completandosi a vicenda, e costituiscono insieme la descrizione completa del terzo giorno (T 82.b5-9).

[365] La sezione sulle cinque battaglie corrisponde al *Ke.* XXXVIII (Böhlig – Polotsky, pp. 97 l. 25-99 l. 47); in quest'ultimo, l'insorgere del peccato contro il Nuovo Uomo nel corpo di un Eletto è descritto in cinque punti, che corrispondono in ordine inverso a quelli del *Trattato* (pp. 97 l. 26-98 l. 2 = quinta battaglia, p. 98 ll. 2-15 = quarta battaglia, p. 98 ll. 15-22 = terza battaglia, pp. 98 ll. 22-99 l. 2 = seconda battaglia, p. 99 ll. 2-17 = prima battaglia). Questi eventi microcosmici corrispondono alle ripetute ribellioni dei demoni nel macrocosmo, domate dai figli dello Spirito Vivente: il *Kephalaion* ne tratta a pp. 92 l. 12-94 l. 16, mentre il *Trattato* non vi accenna.

[366] M 638/V-R/.

[367] La descrizione della prima battaglia, che corrisponde a 82.b9-17 del testo cinese, è conservata solo parzialmente nelle versioni partica e turca; in questa battaglia il primo membro dell'anima, lo splendore, è sopraffatto temporaneamente dalla sua controparte oscura, che instilla l'odio; su di essa però infine prevale l'amore.

[368] (T 82.b10-1, CP 546.3-6, SG 83).

[369] L'integrazione è giustificata dal confronto con il paragrafo **22** (Sundermann, *Sermon*, p. 91 nt. 20.3). L'«ospite che passa (*widārağān mehmān*)» corrisponde alla «natura di ospite (*kèxing*) che dimora temporaneamente (*jìzhù*)» del testo cinese e alla «forza del Dio Quintuplice (*beš täŋri küčü*) che passa per questo corpo (*bo ät'özdän ärtigli*)» nelle descrizioni delle cinque battaglie nel testo turco (*Tu* ***14-8***). Questa espressione indica collettivamente i cinque Elementi, le particelle di luce che non possono attraversare incolumi il corpo del Vecchio Uomo (cfr. il paragrafo **21**), ma che vengono liberate giornalmente (come specifica il paragrafo *Tu* ***12***) dal corpo degli Eletti; si allude qui alla purificazione, da parte di questi ultimi, tramite il processo digestivo, della luce contenuta in certi alimenti, le «elemosine» (cfr. Klimkeit – Schmidt-Glintzer, *Türkische Parallelen*, p. 102 nt. 43; Sundermann, *Sermon*, p. 91 nt. 20.3; sull'argomento cfr. anche Puech, *Manichéisme*, pp. 91 e 191 sg. nt. 389).

[370] (T 82.b15, CP 546.17-20, SG 84).

[371] (T 82.b16-7, CP 546.17-20, SG 84).

[372] Nella seconda battaglia (che corrisponde a 82.b18-23 del testo cinese) il secondo membro dell'anima, l'intelletto, è sopraffatto temporaneamente dalla sua controparte oscura, che instilla l'ira, e sulla quale infine prevale la fede. Al paragrafo **28** il secondo «albero di morte», l'opposto della virtù della fede, è, invece dell'ira, più logicamente la «miscredenza».

[373] (T 82.b18-23, CP 546.21-547.7, SG 84).

[374] (T 82.b20-1, CP 546.26-547.2, SG 84).

[375] La descrizione della terza battaglia, che corrisponde a 82.b23-9 del testo cinese, è conservata solo parzialmente nelle versioni partica e turca; in essa il terzo membro dell'anima, la coscienza, è sopraffatto temporaneamente dalla sua controparte oscura, che instilla il desiderio, e sulla quale infine prevale la perfezione.

[376] (T 82.b27-8, CP 547.17-21, SG 84).

[377] (T 82.b28-9, CP 547.17-21, SG 84).

[378] La descrizione della quarta battaglia, che corrisponde a 82.c1-6 del testo cinese, è conservata solo parzialmente nella versione partica e più estesamente in quella turca; in questa battaglia il quarto membro dell'anima, la riflessione, è sopraffatto temporaneamente dalla

sua controparte oscura, che instilla la tirannia, e sulla quale infine prevale la tolleranza.

[379] (T 82.c1-3, CP 547.22-6, SG 85).

[380] Per «animo» è usata qui l'endiadi *ög könül*.

[381] L'espressione «gioiosamente (*ögrünčlügün*)» usata qui corrisponde a «con gioia (*pad šādīft*)» nel paragrafo **21** del testo partico.

[382] (T 82.c1-6, CP 547.22-548.7, SG 85).

[383] Nella versione partica manca la sezione che descrive la quinta battaglia, quella del pensiero oscuro che attacca la saggezza del pensiero luminoso e instilla la stoltezza (T 82.c7-12).

[384] Lett. «diventa insipida».

[385] (T 82.c7-10, CP 548.8-14, SG 85). Nel testo cinese la sezione sulla quinta battaglia è seguita da una conclusione (82.c12-21, CP 548.23-551.7, SG 85-6), in cui le cinque virtù cardinali, tramite le quali il Nuovo Uomo sconfigge il Vecchio Uomo, sono paragonate ai cinque figli dello Spirito Vivente (sui quali ved. Bryder, *Chinese Transformation*, p. 102). Una citazione di questi ultimi è presente anche nel frammento turco Ot. Ry. 2266, che contiene il testo dei paragrafi *Tu* **14**-**5**, sulla prima e la seconda battaglia, intitolato «La dottrina del governatore (*totoq*), del consigliere (*ögä*), del sovrano (sogd. *xšēwne*), del ... e del consigliere del regno (*[el] ögäsi*) è buona». Come nota Zieme («Neue Fragmente», p. 257) questi sono i corrispondenti delle designazioni medio-persiane, basate su nomi di funzioni politico-amministrative, dei cinque figli dello Spirito Vivente (sui quali ved. le note 82-6 a pp. 425-6), probabilmente nell'ordine: quinto, terzo, quarto, [primo] e secondo. Segue una sezione in cui sono esposte le caratteristiche di un maestro quando l'Intelletto di Luce vittorioso risiede nelle «città» corrispondenti alle cinque membra dell'anima (82.c21-83.a7, CP 551.8-553.21, SG 86-7) e il destino di dannazione subito dal corpo di oscurità, mentre gli elementi luminosi ascendono al Paradiso (83.a8-12, CP 554.1-555.9, SG 87). La sezione si conclude con due citazioni dal *Vangelo Vivente* e dalle *Epistole* (83.a8-12, CP 554.1-555.9, SG 87).

[386] (T 83.a24, CP 557.9-11, SG 88).

[387] Su *dastigerd* «possedimento, colonia (κτῆμα), residenza (di un aristocratico)» cfr. Sundermann, *Sermon*, p. 95 nt. 25.7.

[388] (T 83.a29-b6, CP 559.1-14, SG 88). Nel testo partico vi è una breve lacuna fra i paragrafi **25** e **26** (82.b7-8 del testo cinese).

[389] Integrazione di Zieme sulla base del testo cinese.

[390] (T 83.b4-5, CP 559.10-3, SG 88).

[391] Le corrispondenze fra i termini partici, sogdiani, turchi e cinesi, usati nel *Trattato*, e confrontate per riferimento con i termini greci, sono date qui di seguito (i significati, tranne che per i primi due mem-

bri, corrispondono solo parzialmente, e i termini stessi sono spesso altamente polisemici; per quanto riguarda in particolare il cinese *xiàng* cfr. Bryder, *Chinese Transformation*, pp. 128-34): (1) νοῦς: part. *hām* «splendore», sogd. *farn* «splendore», turco *qut* «gloria/*Nous*», cin. *xiàng* «splendore/forma/*Nous*»; (2) ἔννοια: part. *manohmed* «intelletto», sogd. *ỻyā* «memoria» (*ỻnā* «conoscenza» in M 133), turco *köŋül* «mente», cin. *xīn* «mente/intelletto»; (3) φρόνησις: part. *uš* «coscienza/consapevolezza», sogd. *mān / mānparmāte* «intelletto», turco *ög* «riflessione», cin. *niàn* «memoria/riflessione»; (4) ἐνθύμησις: part. *andēšišn* «riflessione», sogd. *ỻmāra* «riflessione», turco *saqïnč* «pensiero», cin. *sī* «pensiero»; (5) λογισμός: part. *parmānag* «pensiero», sogd. *patvēδe* «percezione», turco *tuymaq* «percezione/consapevolezza», cin. *yì* «consapevolezza». Per i termini corrispondenti in medio-persiano cfr. Sundermann, *Parabeltexte*, p. 91 nt. 4, il frammento M 382/R/2-4/ (*ibid.*), e inoltre il testo VII.1 (a pp. 221-2 con la nota 465 a p. 476). Per i confronti dei nomi greci delle cinque *membra dei* con i termini siriaci e arabi cfr. Waldschmidt – Lentz, *Stellung Jesu*, p. 42 sg. (e la recensione di H.S. Nyberg in «Le Monde Oriental» XXIII 1929, [pp. 354-73], pp. 366-70) e Schaeder, «Iranische Lehren», cit., p. 285; in particolare per i termini siriaci citati da Teodoro bar Kōnay cfr. F.C. Burkitt, *The Religion of the Manichees*, Cambridge 1925, p. 33 e Jackson, *Researches*, p. 223. Per i termini copti cfr. Schmidt – Polotsky, *Mani-Fund*, p. 78 e nt. 4. Per i termini tucchi ved. Zieme, *Manichäisch-türkische Texte*, pp. 32-3 (e, per lo scambio in turco fra le designazioni del secondo e del terzo membro, cfr. anche la nota 409 a p. 471). Cfr. inoltre Waldschmidt – Lentz, *Dogmatik*, p. 572 sg.; Polotsky, *Manichéisme*, p. 37; Puech, *Manichéisme*, pp. 75 e 164 nt. 297; Asmussen, *Studies*, p. 246 nt. 2; Böhlig, «Zum griechischen Hintergrund der manichäischen NOYΣ-Metaphysik», p. 25 sgg.

[392] (T 83.b8-12, CP 559.18-560.6, SG 88). L'ultima frase manca nel testo cinese. Il paragrafo **26** corrisponde a p. 96 ll. 27-30 del *Ke*. XXXVIII, dove l'Intelletto di Luce produce cinque «membra viventi» (dell'anima) dalle «cinque grandi membra», cioè dalle proprie. Nel *Trattato*, invece, l'Intelletto di Luce «innalza» le membra dell'anima umana, e quindi vi pianta gli «alberi benedetti», cioè le parti della sua propria Anima, equiparate in seguito alle virtù cardinali (ved. i paragrafi **34-7**).

[393] Come nota Zieme («Neue Fragmente», p. 262), mentre il testo cinese esprime diversamente lo stesso concetto (83.b9: «le cinque pure membra della natura luminosa poterono gradualmente svilupparsi») la corrispondenza precisa fra l'endiadi turca (*yoqaru tartar yoq|at[ur]*) e il partico *padrāzēd* «innalza, solleva» sembrerebbe indicare la dipendenza della versione turca da quella partica.

[394] L'espressione «membra dell'anima (*özätmïiŋ sïni*)» corrisponde al sogdiano *rwʾne anδamēt* nel testo VII.2 (ved. pp. 222-4).

[395] (T 83.b8-10, CP 559.14-23, SG 88).

[396] Nella metafora dei cinque alberi di morte e dei cinque alberi benedetti, una notevole discrepanza fra il testo partico (paragrafi **27-37**) e quello cinese (83.b13-c17) è costituita dal fatto che, mentre nel primo ciascuno dei peccati capitali e delle virtù cardinali è equiparato all'albero corrispondente, nel secondo ciascuno è descritto come la sua «radice».

[397] (T 83.b13-28, CP 560.7-561.18, SG 89). L'annientamento della spiritualità del corpo, di cui tratta questa sezione, era probabilmente descritto, per quanto si possa giudicare dalla lacunosità del testo, anche in *Ke.* XXXVIII (Böhlig – Polotsky, pp. 97 ll. 7-25).

[398] Le membra «dell'Anima», o «spirituali» (*gyānēn*), che l'Intelletto di Luce «pianta» nell'anima umana, e che coincidono con le cinque virtù cardinali, sono i corrispondenti macrocosmici delle parti dell'anima individuale; cfr. la nota 462 a pp. 475-6.

[399] Lett. «monastero, dimora monastica (*ārām*)» e «desiderio di veder(si), incontrarsi, *dīd(-gāmagīft)*».

[400] (T 83.c1-12, CP 561.20-562.18, SG 90). Manca nel testo partico la fine della descrizione del quarto albero e quella del quinto (T 83.c12-7, CP 562.19-563.12, SG 90). Questa sezione corrisponde al passo del *Ke.* XXXVIII (che però non usa la metafora degli alberi) dove l'Intelletto di Luce pone le sue membra, ugualmente equiparate alle virtù cardinali (cfr. la nota 354 a pp. 464-5) nelle membra dell'anima umana (Böhlig – Polotsky, pp. 96 l. 30-97 l. 6).

[401] (T 83.c20-84.a11, CP 563.18-565.6, SG 91-2). Questo paragrafo frammentario, che è quanto resta della descrizione delle due virtù fondamentali dell'amore e della fede nella versione partica, corrisponde alla lunga sezione sulla «compassione» (*liänmïn*) e la «fede sincera» (*chéngxìn*) nella versione cinese; in quest'ultima ciascuna delle due virtù separatamente è paragonata al Sole e alla Luna (rispettivamente in 83.c21 e 84.a5).

[402] (T 84.a13-4, CP 565.12-3, SG 92).

[403] La «vecchia natura (*qfnyft*)» è la natura del Vecchio Uomo (cfr. la nota 244 a p. 410).

[404] (T 84.a15-20, CP 566.3-567.5, SG 92). La versione partica e, apparentemente, quella sogdiana suddividono le dodici ore del secondo giorno in due serie di sei figli, rispettivamente dell'Uomo Primevo e dello Spirito Vivente, mentre la versione cinese parla di cinque figli di ciascuna delle due divinità, più l'Appello e la Risposta. Su questi ultimi due come sesti figli rispettivamente dello Spirito Vivente e dell'Uomo Primevo ved. la nota 80 a p. 425.

[405] Il «corpo della Parola» (partico *saxwan tanbār*, sogdiano *wāxʾte tanbār* in **41b**), come nota Sundermann (*Sermon*, p. 108 nt. 41a.1), corrisponde nella versione cinese a Xroštag e Padwāxtag, l'Appello e la Risposta; l'identificazione è esplicita in una lista sogdiana di termini che si riferiscono al Nuovo Uomo, dove l'espressione appare nella forma partica: «la purificazione dell'Appello (e) della Risposta, lo spirito (*wādʾxš*) della luminosa evocazione del *Nous* della Religione (*δōnefarn*), che è il corpo della Parola (*saxwan tanbār*)» (M 14/V/4-7/: Waldschmidt – Lentz, *Dogmatik*, pp. 547-8). Il «corpo della Parola» è quindi l'unione dell'Appello e della Risposta, che corrisponde alla ἐνθύμησις di vita, come è detto esplicitamente nel *Kephalaion* XXIX (cfr. la nota 260 a p. 454) e come specifica il testo sogdiano del paragrafo **41b**. Secondo Sundermann (*ibid.*), l'espressione corrisponderebbe anche al cinese *yàzàng* «il tesoro della Parola» (82.a28), che designa il *corpus* delle scritture manichee in quanto espressione materiale della volontà di redenzione. Cfr. anche la nota 353 a p. 464.

[406] Lett. «dell'anima (*rwānmēnč*)»; equivale a *rwāne anδamēt* del testo VII.2 (ved. pp. 222-4). Per le corrispondenze fra i nomi delle membra dell'anima ved. la nota 391 a pp. 468-9.

[407] Il testo cinese, dopo l'Appello e la Risposta, elenca, fra le dodici ore del terzo giorno, prima le cinque membra dell'anima e poi le cinque virtù cardinali; l'ordine delle due pentadi nel testo sogdiano è invertito. La versione turca elenca prima la pentade delle membra dell'anima, e poi l'amore e la fede, che stanno per la pentade delle virtù.

[408] (T 84.a23-6, CP 567.7-13, SG 92).

[409] (T 84.a23-6, CP 567.8-13, SG 92). Manca nelle versioni partica, sogdiana e turca l'ultima frase della descrizione del terzo giorno, presente nel testo cinese, dove le dodici ore di questo giorno sono equiparate alle Dodici Vergini (84.a26-7). Nel frammento *Tu* **22** tradotto qui, «riflessione» (*ög*) occupa il secondo posto e «mente» (*könül*) il terzo, mentre negli altri frammenti turchi del trattato (p. es. in *Tu* **21**) è l'inverso (2 = *könül*, 3 = *ög*). L'ordine seguito qui è lo stesso di un frammento sul Regno di Luce (U 262 = T II D 20/V/6-11/: Zieme, *Manichäisch-türkische Texte*, p. 32) e di un testo sugli attributi del Padre di Grandezza (T II K 2a/II/V/3-7/: Le Coq, *Türkische Manichaica*, I, p. 22); cfr. anche Zieme, «Neue Fragmente», p. 262 sg.

[410] (T 84.a28-b1, CP 567.17-568.2, SG 93).

[411] (T 84.a28-b1, CP 567.17-22, SG 93).

[412] La versione turca differisce qui sia da quella partica, «Avidità (*āz*) e brama (*āwarzōg*)», sia da quella cinese: «la fiamma divampante della concupiscenza (*{yín}yù*) violenta e velenosa» (T 84.b3). Come notava Polotsky (*Mani-Fund*, p. 78), l'espressione turca *az yük*

ölümlüg saqïnč corrisponde al copto *thulē tenthumēsis ʾnpmou* «da ὕλη, l'ἐνθύμησις della morte» nella descrizione della seconda notte nel *Kephalaion* IV (Böhlig – Polotsky, p. 26 l. 18). Il corrispondente sogdiano (*marčēnč šmāra āz*) è attestato in un frammento del *Libro dei Giganti* (M 7800/R/7-8/: Sundermann, «Mani's "Book of the Giants" and the Jewish Book of Enoch», p. 45).

[413] La descrizione della seconda notte nelle tre versioni, partica, sogdiana e turca, corrisponde a T 84.b3-4, CP 568.3-5, SG 93.

[414] Il testo ha qui solo «nel modo del Primo» (o «Primevo», *naxwēn*), che, come nota Sundermann (*Sermon*, p. 111) può essere un'elisione di *naxwēn mardōhm* «l'Uomo Primevo» o di *naxwēn frēštag rōšn* «il primo Apostolo di Luce»; la prima possibilità è confortata dalla versione turca («il dio Khormuzta»), la seconda da quella cinese («il primo Inviato della Luce» [84.b7]). Si tratta in ogni caso dell'Uomo Primevo, la prima delle manifestazioni che operano il processo di redenzione, e che precede la seconda, lo Spirito Vivente, e la terza, il Terzo Inviato. Sulla designazione parallela dello Spirito Vivente come «il Secondo» cfr. la nota 43 a p. 418.

[415] (T 84.b5-9, CP 568.7-569.1, SG 93). Il testo partico ha qui una lacuna; mancano dall'elenco gli Eoni di Luce dal quinto al dodicesimo, che si conservano nel paragrafo turco seguente (*T u 25*); per le corrispondenze fra i nomi dei dodici Eoni ved. la nota 360 a pp. 465-6.

[416] (T 84.b5-14, CP 568.7-569.13, SG 93-4).

[417] (T 84.b15-7, CP 569.14-571.2, SG 94).

[418] Clauson (*ED*, pp. 233, 979) corregge la lettura *ïrän* di Le Coq in *äwin*, con lo stesso significato («seme»), ma un controllo del manoscritto, dove è scritto chiaramente *'wyr'n* (U 43/V/10/), dà ragione a Le Coq.

[419] (T 84.b15-20, CP 569.14-572.6, SG 94).

[420] (T 84.b23-c1, CP 573.2-18, SG 94-5).

[421] Sugli Apostoli come «cavalcature» dello Spirito Santo cfr. la nota 204 a p. 444.

[422] (T 84.b21-c1, CP 572.7-573.18, SG 94-5).

[423] (T 84.c4, c11-2, CP 574.5, 575.14-6, SG 95).

[424] (T 84.c4-5, c9-12, CP 574.5-575.1, 575.10-6, SG 95).

[425] (T 84.c13-7, c20, CP 575.17-26, 576.6-8, SG 95-6).

[426] (T 84.c22-85.a2, CP 576.11-578.3, SG 96).

[427] (T 85.a3-9, CP 578.4-20, SG 96-7).

[428] (T 85.a5-9, CP 578.12-20, SG 97).

[429] (T 85.a10-7, CP 578.21-579.10, SG 97).

[430] (T 85.a13-6, CP 578.27-579.8, SG 97).

[431] (T 85.a18-9, a23-5, CP 579.11-3, 23-7, SG 97-8).

[432] (T 85.a26-8, CP 579.28-580.2, SG 98). Mancano nelle versioni

iraniche e in quella turca le descrizioni degli Eoni di Luce nono, decimo e undicesimo, che corrispondono nella versione cinese rispettivamente alle sezioni 85.b3-11 (CP 580.9-27, SG 98), 85.b12-9 (CP 580.28-581.17, SG 98-9) e 85.b20-7 (CP 581.18-583.3, SG 99).

[433] (T 85.b29-c4, CP 583.8-21, SG 100).

[434] Mentre la frase precedente ha *tïši kiši* «persona (di sesso) femminile», qui è usato *uzuntonluγ*, lett. «dalla veste lunga», che in questo contesto, come probabilmente nella totalità delle attestazioni, significa «donna» (ved. Bang, *Manichaeische Laien-Beichtspiegel*, p. 200 sg. e Zieme, *Manichäisch-türkische Texte*, p. 48 sg. nt. a 426; cfr. anche W. Bang, *Türkologische Briefen aus dem Berliner Ungarischen Institut. Zweiter Brief: Uzuntonluγ - Die Krone der Schöpfung*, «Ungarische Jahrbücher» V 1925, pp. 231-51 e Clauson, *ED*, p. 288).

[435] Lett. «il Potente Sovrano» (*ärklig xan*), designazione turca del sovrano dell'oltretomba.

[436] (T 85.b28-c12, CP 583.4-584.16, SG 99-100).

[437] Da qui in poi il testo partico e i frammenti della versione sogdiana, che dipende da esso, divergono dal testo cinese. Il testo partico descrive il seme del Nuovo Uomo come qualità legate alle membra dell'anima luminosa, e quindi cinque virtù sotto la metafora delle parti dell'Albero della Purezza; seguono: l'elencazione dei dodici eoni di oscurità, la classificazione dei vizi capitali, e delle qualità negative che ne derivano, secondo le cinque membra dell'anima oscura; quindi l'elenco di cinque nozioni negative come parti dell'albero dell'impurità e le descrizioni dei tre alberi, di luce, di oscurità e della mescolanza; poi sono descritte le caratteristiche dei due appelli, di luce e di oscurità; conclude il testo un paragone fra le buone qualità del Perfetto e le divinità. Il testo cinese invece si conclude con un discorso riassuntivo attribuito a Mani, che parla in prima persona («Io ho lasciato il mondo della Luce e della felicità eterna e sono venuto qui per voi, per piantare questi alberi nella vostra pura comunità»; T 85.c12-4); segue l'omaggio dei discepoli, e quindi un inno e una preghiera finali.

[438] Il testo del paragrafo **80** è ricostruito da Sundermann per analogia con il paragrafo **85**.

[439] L'enumerazione dei frutti delle membra dell'anima luminosa corrisponde, con qualche variante, a quella di M 133/R/II/21/-/V/II/28/ (ved. pp. 222-4, testo VII.2) e, limitatamente ai «frutti» del secondo e del terzo membro, a quella di M 664 + M 540e (cfr. Yoshida, *First Fruits*, p. 75).

[440] In corrispondenza di questo punto, l'elenco in M 664 + M 540e ha *ēw-arδukya* «sincerità» (cfr. Gershevitch, *GMS*, p. 22 par. 154 e p. 65 par. 154).

[441] In corrispondenza di questa lacuna l'elenco di M 664 + M 540c ha *ōtvartakya* «rassegnazione» (cfr. Henning *apud* Gershevitch, *GMS*, p. 4 sg. par. 36).

[442] Qui il sogdiano *nīxya* «profondità, attenzione, concentrazione» corrisponde a *nīxāgīft* «chiarezza, splendore» del testo partico.

[443] I dodici eoni di oscurità corrispondono alle dodici cattive qualità che il testo cinese elenca come ore della seconda notte in un passo che manca nel testo partico (82.a20-2, dopo il paragrafo 17 della versione partica, cfr. la nota 348 a pp. 463-4). Le corrispondenze sono: (1) «stoltezza»: part. *wadišnāsagīft*, cin. *yúchī*; (2) «concupiscenza»: part. *āwarzōg*, cin. *yínyù* («lussuria»); (3) «arroganza»: part. *gahrādanīft*, cin. *zìyú* («vanteria»); (4) «tumulto»: part. *āšōbgarīft*, cin. *luànzào* («causare tumulto»); (5) «ira»: part. *dēbahr*, cin. *chēnhuì*; (6) «contaminazione»: part. *āyastagīft*, cin. *bùjìng* («impurità»); (7) «distruzione»: part. *wiǰānīšn*, cin. *pòhuài*; (8) «rovina»: part. *abnās*, cin. *xiāosǎn* («decomposizione»); (9) «morte»: part. *maran*, cin. *sǐwáng* («morte»); (10) «inganno»: part. *wiδēftagīft*, cin. *kuánghuò*; (11) «ribellione»: part. *wistambagīft*, cin. *fānnì*; (12) «oscurità»: part. *tār*, cin. *ànxiàng* («intelletto oscuro»).

[444] Come nota Sundermann (*Traité und Sermon*, p. 236), colui che impartisce l'insegnamento non può essere qui altri che lo stesso Mani.

[445] Il «Giusto Dio» (*bagrāštīgar*) è il Padre di Grandezza; questa designazione corrisponde al copto *pnoute ʾntmēe*, attestato sia nei *Kephalaia* che nel *Salterio* (van Lindt, *Names*, pp. 10-1, 15; cfr. anche Sundermann, *Namen*, pp. 118-9 nt. 35).

[446] Il termine «eretici (*āyavdē*)» corrisponde nel testo partico (par. **94a**) alle «(false) religioni (*dēnān*)»; sulle religioni eretiche ved. le note 242 a p. 452 e 76 a pp. 387-8.

[447] I quattro strati sono le quattro terre inferiori, formate da quattro elementi oscuri come dimora dei demoni (cfr. Jackson, *Researches*, pp. 33, 51); sui tre fossati cfr. la nota 243 a pp. 409-10.

[448] Si tratta di un tipo di demoni (*abdāgān*) (cfr. Henning, *Magical Texts*, p. 46); qui si fa riferimento ai demoni femminili incatenati nei cieli.

[449] Le «cinque progenie di carne» (*panǰ pidēn zahag*), che corrispondono alle «cinque creazioni di carne» (sogd. *panǰ ptēnē δām*) citate dal manuale di confessione sogdiano nella sezione sulla «nonviolenza» (Henning, *Beichtbuch*, p. 33), sono gli esseri bipedi, quadrupedi, volatili, nuotanti e striscianti, nati dagli aborti dei demoni femminili, che riproducono le forme demoniache presenti nella Terra delle Tenebre (cfr. Polotsky, *Manichäismus*, p. 38 sg.).

[450] Lett. «rettitudine, giustizia, qualità di giusto (*razwarīft*)». Que-

sto paragrafo descrive delle qualità negative che possono compromettere la perfezione degli Eletti.

[451] M 905/V-R/. Dal titolo si può dedurre che i paragrafi 100-16, attestati in questo manoscritto e in altri due che coincidono parzialmente con esso, costituivano la sezione conclusiva della versione partica.

[452] Il «Richiamo (*xuāng*)» indica l'appello alla salvezza della Chiesa manichea, e l'espressione «i due fondamenti dell'anima (*gyānēn dō bun*)» si riferisce al dogma fondamentale del Manicheismo, i due principî e i tre tempi (cfr. Sundermann, *Sermon*, p. 122 nt. 97.1 e 97.3).

[453] Cfr. la nota 327 a p. 460.

[454] Si tratta degli aborti, caduti sulla terra, dei demoni femminili incatenati allo zodiaco; cfr. le note 448 e 449 a p. 474.

[455] Sundermann integra il numero dei demoni (*[dw]sd* = 200) sulla base dei paralleli nel *Libro di Enoch* e in un frammento sogdiano del *Libro dei Giganti* (M 7800 = T II Ξ/I/R/4/, /V/15/: Henning, *Giants*, pp. 68-9), dove questo è il numero dei demoni discesi dal cielo per unirsi alle figlie degli uomini.

[456] I termini «interno» ed «esterno» si riferiscono rispettivamente alla comunità religiosa manichea e all'autorità statale (come avviene spesso in testi turchi; cfr. Hamilton, *Manuscrits ouïgours*, p. 50 sg. nt. 5.53-6). L'espressione «i senza religione (*mādēnīgān*)» si riferisce probabilmente ai membri non manichei dell'autorità secolare.

[457] Lett. «senza croce».

[458] Sundermann non traduce *pd* «in».

[459] L'integrazione è di Sundermann, che propone di inserire «Gesù» dopo una divinità della seconda evocazione e prima di altre della terza, pur avvertendo che si potrebbe trattare di Narisaf, il Terzo Inviato (*Sermon*, p. 125 nt. 108.2).

[460] La città fondata dagli Arsacidi sulla riva sinistra del Tigri, di fronte a Seleucia. Il nome è attestato qui nella stessa forma (*tysphon* = **Tespōn*) che compare in una traduzione sogdiana degli Atti dei martiri persiani sotto Šābuhr II (C2.68/V/14/: Sims-Williams, *The Christian Sogdian Manuscript C2*, p. 144; l'originale siriaco ha *qtysphon*, cfr. *ibid.*, p. 153), in un frammento partico di storia missionaria (M 6033/I/R/6/: Henning, *Mani's Last Journey*, p. 943) e in medio-persiano zoroastriano (*ibid.*, p. 944). La citazione di Ctesifonte potrebbe riferirsi al luogo di stesura della prima redazione, non pervenutaci, del testo del *Trattato*.

[461] Qui l'Intelletto di Luce «fissa» le membra dell'anima, nel paragrafo **26** del testo partico del *Trattato* le «innalza».

[462] L'Intelletto di Luce crea le membra dell'anima, che sono allo

stesso tempo le virtù cardinali, «dalla propria creazione» (*až xwēš āfrīn*), cioè da sé stesso; la stessa cosa è detta nel *Ke.* XXXVIII: egli le produce dalle «grandi membra» cioè dai corrispondenti macrocosmici delle parti dell'anima umana (Böhlig – Polotsky, p. 96 ll. 28-9).

463 Cfr. i paragrafi **27** e **34** del testo partico del *Trattato*.

464 Lacuna di lunghezza imprecisata. Qui si trattava probabilmente del secondo membro dell'anima, che corrisponde alla seconda virtù, la Fede, citata all'inizio del *uerso*.

465 Qui l'intelletto (*manohmed*) è il terzo membro dell'anima, mentre in partico è il secondo; cfr. la nota 391 a pp. 468-9. Le designazioni medio-persiane delle membra dell'anima, tranne la seconda, non attestata, sono deducibili, oltre che da questo testo, dal frammento M 382/R/2-4/ (ed. Sundermann, *Parabeltexte*, p. 90 sg.): (1) *hām* «splendore», (2), –, (3) *manohmed* «intelletto», (4) *handēšīn* «riflessione», (5) *parmānag* «pensiero»; i nn. 1, 4 e 5 trovano riscontro, anche come posizione, nei corrispondenti partici.

466 Cfr. la nota 398 a p. 470.

467 Qui la carne, nella successione delle membra del corpo, occupa il terzo posto, come nel frammento A.b del *Libro dei Giganti* (M 101b/V/3/: Henning, *Giants*, p. 58), mentre nel *Trattato* (paragrafi **9**, **15** della versione partica) e nel *Ke.* XXXVIII (Böhlig – Polotsky, p. 95 l. 19) ha il quarto posto; cfr. anche la nota 332 a p. 461.

468 Cfr. il paragrafo **29** del testo partico del *Trattato*.

469 Il folio /I/ contiene un frammento del *Libro dei Giganti*; ved. pp. 92-3, Seq. 8.

470 Cfr. la nota 477 a p. 477.

471 Cfr. la nota 333 a p. 461.

472 Qui ogni virtù cardinale è accompagnata da cinque virtù aggiuntive, nel *Trattato* (par. **34** sgg.) da sei e nel testo VII.1 da quattro.

473 Per le corrispondenze fra i nomi delle membra dell'anima ved. la nota 391 a pp. 468-9. In questo testo il secondo membro è chiamato *žnā* «conoscenza», mentre la designazione abituale in sogdiano è *šyā* «memoria».

474 L'Etere. La forma sogdiana *frawarte* corrisponde al partico *frawardīn* (cfr. il paragrafo **10** e la nota 335 a pp. 461-2); l'identificazione mp. *ardāw frawardīn* = sogd. *artāw frawarte* compare anche in un glossario medio-persiano-sogdiano (M 5542 = T II D 77/R/4/: Henning, *Sogdica*, p. 50). Altrove l'etere è definito in sogdiano «dio del soffio (vitale) (*frānakān vayō*)» (Ch/U 6827/III/4/: Sundermann, «Eine Liste manichäischer Götter», pp. 453, 460), designazione che corrisponde a quella turca (*tïn tura täŋri*), attestata nel frammento U 45/R/2/ (ved. pp. 201-2 *Tu* **10**; cfr. anche la nota 351 a p. 464) e nel *Xwastwanift* (III B 34: Asmussen, *Studies*, pp. 171, 194).

[475] La Luce; cfr. la nota 79 a p. 425.

[476] Cioè il nucleo o essenza dell'Anima. Si confronti l'espressione *δēne rwān* «l'anima (l'essenza) della Religione», riferita ai Cinque Doni nel Confessionale sogdiano per Eletti (M 801a/J/V/10-1/; Henning, *Beichtbuch*, pp. 37 e 77).

[477] L'enumerazione di quattro parti dell'anima, ciascuna delle quali formata da cinque componenti, corrisponde alla descrizione del Nuovo Uomo nel frammento sogdiano M 14 (Waldschmidt – Lentz, *Dogmatik*, p. 547 sg.), anche se l'ordine di successione non è lo stesso. Il «corpo» (*tanbār*) dell'anima sono gli Elementi luminosi (M 14/R/22-4/). Le «membra» (*anδamēt*) dell'anima sono le cinque membra spirituali (*pasuγtē pišēt* «le pure membra»: M 14/R/26-8/). Il «Sé» (*γrīw*) dell'anima corrisponde in M 14 al «Sé della sostanza dell'Anima» (*rwāne māške γrīw*), cioè le sue cinque manifestazioni: Vita (*žwān*), Forza (*zāwar*), Luce (*ruxšnyāk*), Bellezza (*karšnāwtya*), Fragranza (*wōδ*) (M 14/R/24-6/); esse sono citate anche in un frammento sogdiano di storia missionaria, dove Mār Addā spiega la «forma» dell'anima (So 18220/R/15-9/: Sundermann, *Mitteliranische*, p. 37 sg.; ved. vol. I, p. 212 sg.) e, in medio-persiano, in un frammento cosmogonico (M 7983/11/R/I/2-4/: Andreas – Henning, *Manichaica*, I, p. 201, Hutter, *Šābuhragān*, p. 105; ved. p. 29, testo I,2, 6 qui gli ultimi due termini sono scambiati [*zōr, zōr, rōšnī, xwaš(bōy, agrāyī*]). L'«anima dell'Anima» (*rwāne rwān*), infine, corrisponde ai «cinque doni della Gloria della Religione», cioè alle virtù cardinali (M 14/R/28/-/V/3/). Sembrerebbe quindi che nel frammento qui tradotto ciò che Āz incatena è considerata, forse per errore, l'anima del Nuovo Uomo, completa delle sue quattro pentadi di componenti, comprese le virtù cardinali, mentre dal testo del *Trattato* è chiaro che l'Intelletto di Luce libera gli elementi luminosi (par. **15**) e «pianta» nell'anima le virtù (par. **34** sgg.); cfr. anche Sundermann, «Who is the Light-NOYΣ», p. 259.

[478] Cfr., al paragrafo **10** del *Trattato*, «l'Avidità e la Concupiscenza si posero nel mezzo», e ved. anche la nota 336 a p. 462.

[479] Cfr. la nota 406 a p. 471.

[480] Questo passo corrisponde grosso modo alla sezione perduta nella versione partica del *Trattato* fra i paragrafi **8** e **9**, ma conservata nella versione cinese (81.b23-c6, cfr. la nota 329 a pp. 460-1).

[481] Questo paragrafo, che non ha riscontri nel *Trattato* e che descrive le azioni peccaminose del Vecchio Uomo, ha una corrispondenza nel *Kephalaion* XXXVIII (Böhlig – Polotsky, pp. 95 l. 26-96 l. 7), dove però sono citati altri peccati, fra cui la lussuria e l'idolatria.

[482] Lacuna di circa cinque righe.

[483] Cfr. il paragrafo **14** del testo partico del *Trattato*, dove si dice

che il Messaggero di Luce «suona il suono della melodia [della Legge]», mentre il testo cinese ha «fa scendere attraverso la porta delle orecchie il suono meraviglioso della Legge» (T 81.c27).

[484] Cfr. i paragrafi **14** e **25-6** del testo partico del *Trattato*. Il «trono» (*yāθuk*) e la «dimora» (*ðmān*) corrispondono alla «residenza regale» (*dastigerd*) del paragrafo **25** (cfr. la nota 387 a p. 468) e, nella versione cinese, alla sala principesca, ai palazzi e al trono (83.b4-6) costruiti per il Nuovo Uomo.

[485] Lacuna di circa cinque righe.

[486] Qui, probabilmente per errore, la Perfezione è accompagnata da quattro virtù aggiuntive, mentre negli altri casi la virtù principale è citata insieme a una pentade di componenti.

[487] Per la traduzione di questo termine seguo Gershevitch, *GMS*, p. 173 par. 1136.

[488] Quest'ultima parte del testo corrisponde alla sezione del *Trattato* sui cinque alberi benedetti (paragrafi **34-8**). Mentre però nel *Trattato* (come nel frammento J./III/) vi è una lode delle virtù «amore» e «saggezza» (par. **38**), il testo qui tradotto estende l'esaltazione anche alle rimanenti virtù cardinali.

[489] Sundermann non traduce l'aggettivo *'sk'*.

[490] Lett. «radici fondamentali» (*bun tözlär*), che corrisponde al cinese *běn xing* «natura originaria» (cfr. Zieme, «Neue Fragmente», p. 254). La domanda iniziale di Addā a Mani nell'introduzione del testo cinese è «Il corpo di carne e la natura originaria formano un'unità o sono due (cose distinte)?» (T 81.a23); la «natura originaria», come è chiaro anche da T 82.c6, è quella luminosa.

[491] Cioè la creazione del microcosmo sul modello del macrocosmo. Corrisponde ai paragrafi **3-4** del testo partico (cfr. Zieme, «Neue Fragmente», p. 254).

[492] Il testo partico menziona i «due carri» (par. **4**), quello cinese «i palazzi del Sole e della Luna» (T 81.b8).

[493] Corrisponde probabilmente al testo partico del paragrafo **6**.

[494] Corrisponde nel testo cinese a T 81.c5 (manca nel testo partico, dove si inserirebbe fra i paragrafi **8** e **9**).

[495] Corrisponde nel testo cinese a T 81.c16 (manca nel testo partico, dove si inserirebbe fra i paragrafi **10** e **11**). Cfr. la nota 337 a p. 462.

Parte Quarta

TESTI ANTICO-TURCHI E ALTRI TESTI

Salvezza per mezzo della gnosi

[1] Antico-turco *pdr*: prestito dal medio-iranico occidentale (partico = medio-persiano manicheo) *pidar*, «padre», non dal sogdiano: *pitar*.

[2] Antico-turco *nom*: prestito dal greco (greco-battriano, Kušāna) νόμος, *sūtra*, (qui:) *dharma* (cfr. sostantivo denominativo da *nom*: *nomči* «predicatore», suffisso denom. = *nomen agentis*).

[3] Antico-turco *bälgü* (che è anche un antico prestito nel mongolo *belge*): «segno, marca» e anche «distintivo»; rende il sanscrito *lakṣaṇa*.

[4] Antico-turco *mingü*: «cavalcatura, animale da cavalcare»; rende il sanscrito *vāhana*.

[5] Antico-turco *ud*: «bovino», non «toro» che è *buka* oppure *öküz*.

[6] Antico-turco *Šïn(a)ua*: «Altiman», prestito dal sogdiano manicheo (= cristiano) Šïmnu [Šimanu]. In antico-turco buddista sta per *Māra*, e l'antico-turco buddista *z(ä)r(u)ua* ~ *äzrua* (< sogdiano *zrw'* ~ *'zrw'*, cfr. medio-iranico Zurwān) rende Brahmā; il termine è passato come prestito nel mongolo *Esru-a* (non da *Īśvara*, come sostenuto da Lessing, *Mongolian-English Dictionary*, p. 1169b), che a sua volta divenne la lingua-sorgente per il manchu *Esruua* ~ *Esrun*.

[7] L'autore non sceglie fra singolare e plurale, lasciando aperta ciascuna delle due possibilità (n.d.t.).

[8] Antico-turco *burxan*: «Buddha, (nei testi manichei anche:) profeta», cfr. *uerɔ*.

[9] *Verso*, linee 1, 3 e 7: antico-turco *dindar* ~ *dintar*: prestito dal sogdiano *dyndʾr*, manicheo: «eletto, asceta»; buddista: «asceta, monaco, *śrī*, *arhat*».

[10] Antico-turco *qut*: «*fortuna* divina», corrisponde all'antico-iranico *xᵛarənah*; si tenga presente il legame tra conoscenza divina (*bilgä* ~ γνῶσις), la «*fortuna* divina/regale» (*qut* ~ *xᵛarənah*) e «il possesso della saggezza mistica» (*bögü* ~ σοφία cfr. la nota seguente).

[11] Antico-turco *bögülänmäk*; è un sostantivo deverbativo in *-mäk* da *bögülän-* (che a sua volta è un verbo denominativo da *bögü*): un concetto altaico fondamentale, la «magia»; nei testi buddisti significa

«avere saggezza mistica», cfr. l'endiadi in *vidya högülänmäk* (il primo elemento è un prestito dal sanscrito: *vidyā*).

[12] Wilkens, *Katalog*, p. 213 n. 210, ricostruisce qui *m[(a)histak]*, ma io preferisco un prestito dal medio-iranico occidentale **m'nyxyws*, una variante nell'attestato incantesimo (dove anche Maitreya ricorre come *mytrq*) pubblicato da Henning, *Beichtbuch*, p. 19 (= Henning, *Selected Papers*, I, p. 433) linea 47.

Rivelazione e profetologia

[1] I frammenti (U 61, U 63 e TM 176) sono vergati in scrittura manichea. U 495 (che secondo A. von Gabain, *Historisches aus den Turfan-Handschriften*, «AO» XXXII 1970, p. 122 apparteneva allo stesso manoscritto) è scritto in uiguro.

[2] Zaraθuštra.

[3] Antico-turco manicheo *hälgü* (cioè *lakṣaṇa*), cfr. la nota 3 a p. 479. Il simbolismo dodecadico è presente in maniera predominante nel *Trattato* cinese. Le dodici caratteristiche di un profeta manicheo trovano corrispondenza rilevante nel buddismo: non è una coincidenza che Amitābha abbia dodici titoli luminosi e il Maestro della guarigione dodici voti (ved. van Tongerloo, *The Antichrist*).

[4] *arïγ toruγ*.

[5] *Nom*, ved. la nota 2 a p. 479; si osservi l'attenzione per la «purezza» dottrinale nel *CMC*.

[6] *Mogoč* in antico-turco. È un prestito dal sogdiano **mwγwc* [mōγōc], «mago», sostantivo denominativo; ved. Gershevitch, *GMS*, p. 158 par. 140. L'antico-turco manicheo *mogoč nomï* (suffisso poss. + *ï*) rende il sogdiano manicheo (non attestato) **mwγwc δynh* [mōγōc δɐn] oppure *mwγ'nch δynh* [*mōγōc δynh] (con sogdiano *δynh* = antico-turco *nom*), cfr. Henning, *Murder*, p. 138 l. 28 e sopra, pp. 183-4; ved. anche Gershevitch, *GMS*, p. 164 par. 1080. Si conserva anche un importante testo antico-turco cristiano sulla «adorazione dei Magi»: ved. van Tongerloo, *Diss.*; Id., *Ecce Magi ab Oriente venerunt*, «AOB» VII 1992 [1993], pp. 57-74, e Id., *The Antichrist*.

[7] Ved. Henning, *Giants*, p. 73 n. 3, e sopra pp. 98 e 105.

[8] *(q-/)xïsaγ t[anï]γ (/-ay)*: «incarcerazione e confino» oppure «imprigionamento».

[9] Di Mani?

[10] *[ädgü? qïl] inč[lar]ï*.

[11] *Altmïš yïl*.

[12] *[yïr]tïncü-dä turdï*.

[13] È sicuro che lo scriba si riferisca a Mani, dato che anche gli altri due profeti, Zaraθuštra e Gesù, sono sottintesi. In maniera indipendente sono giunto alla stessa conclusione di Haloun – Henning, *Compendium*, p. 199 nt. 5 (non menzionati da Wilkens, *Katalog*). Ved., inoltre, sopra, p. 257 sgg.

[14] Riferimento al Nuovo Testamento.

[15] *Titsi* < cinese: uno dei pochi prestiti cinesi nel *corpus* antico-turco manicheo.

[16] Riguardo ai comandamenti *č(a)xšap(a)t* ved. van Tongerloo, *Diss.*, pp. 302-11; N. Sims-Williams, «The Manichaean Commandments: a survey of the sources», in *Papers in honour of Professor Mary Boyce* (AcIr 25), Leiden 1985, pp. 573-82; e per i sigilli (*tamγa*) ved. vol. I, p. LII.

[17] Bil[gä] '[W]ΓWŠ.WΓ: *bilgä*: «saggio» (sost. e agg.); *uγušluγ*: «appartenente alla famiglia di», sostantivo poss. + *l*ᵉ*g* da *uγuš* «famiglia», ved. Clauson, *ED*, pp. 96a e 97b *s. u.*

[18] Cioè «delle cinque porte». L'ultima parola di l. 6 può essere trascritta come *'uyštwyz*: lo considero un elemento non turco, un prestito da un composto sogdiano manicheo non attestato di due sinonimi *'wyš-twyz*: una forma appartenente alla famiglia di *'(u)wyž- /-ɟ-* ved. *'(u)waz-* «riunire, raccogliere»: **'wyš-* [**awiš*] (in cui la sonora ž diventa la sorda š davanti alla sorda dentale iniziale), e da collegare a *th- / θβyž-, δβy-* «raccogliere»: **tβyž-* [*twiž*] (in cui la -ž divenne la sorda -š in posizione di finale di parola). Per le diverse forme attestate ved. Gharib, *Sogdian Dictionary*, p. 386. In questo caso *'uyštwyz* rappresenta una forma alternativa non attestata per il medio-iranico *'mwrdyšn*, assunto come prestito dai Manichei uiguri come *amw(a)rd(i)šn* (p. es. nel *Grande Inno a Mani*), in riferimento alla «raccolta delle cinque porte», medio-persiano manicheo *hrwbyšn 'y pnz'n dr'n* = partico *pnǰ hr'n 'mwrdyšn* = sogdiano manicheo *pnc δβrty'h 'nwy'mndyy* (cfr. Henning, *Beichtbuch*, p. 79 nt. 649). «La raccolta delle anime» è l'interpretazione manichea del concetto buddista di *dhyāna* così come è inteso nel *Grande Inno a Mani*.

[19] Sulle miniature cfr. Z. Gulácsi, *Manichaean Art in Berlin Collections*, Turnhout 2001.

[20] Per i frammenti iranici che trattano questo argomento, cfr. sopra, p. 118 sgg.

[21] Dal siriaco.

[22] P. es., Andreas – Henning, *Manichaica*, III, p. 910b; Sundermann, *Mitteliranische*, pp. 164b e 184b ecc.

[23] Le Coq, *Türkische Manichaica*, II, p. 10: uno dei rari frammenti che hanno un parallelo medio-iranico, cioè T II (D) 169 II = T I a (partico).

[24] Letteralmente, Buddha; corrispondente al *but* in medio-iranico, *burxan* (che divenne un antico prestito in mongolo: *burqan*) è il nome proprio del Buddha o di uno dei molti Buddha nei *corpora* buddisti antico-turchi. Su *burxan* in antico-turco e la sua etimologia ved. Clauson, *ED*, pp. 360-361a; per le ricorrenze in antico-turco buddista: cfr. Ş. Tekin, *Maitrisimit nom bitig. Die uigurische Übersetzung eines Werkes der buddhistischen Vaibhāṣika-Schule* (BTT 9), Berlin 1980, pp. 84a-85a; *but* in partico e medio-persiano manicheo: Boyce, *Word-List*, p. 29; sogdiano manicheo *b-/pwty*: Gershevitch, *GMS*, p. 4 par. 36 e p. 5 par. 44. Più tardi, in età islamica, *burkan* (/p-/ /-γ-) vuol dire «idolo», cfr. Doerfer, *TMEN*, II, p. 732.

[25] Cfr. la nota 8 a p. 479.

[26] Letteralmente: il Buddha, ma io preferisco «Inviato» o «Profeta» quando il titolo è usato con Zarathuštra, Gesù, Mani, Enoch ecc. I Manichei presero in prestito meccanicamente questo titolo dal buddismo (p. es.: *šakimuni burxan* «Buddha Śākyamuni», *abita burxan* «Buddha Abita», ecc.) in modo da presentare in maniera comprensibile i loro Inviati a un pubblico (prevalentemente) buddista. Forse questa pratica divenne generalizzata in una fase più tarda.

[27] Propongo una duplice interpretazione dell'antico-turco manicheo *t(ä)ngri*: (1) dio, divino; (2) Signore. È preferibile la seconda opzione (p. es. Signore Vescovo); per Mani le due possibilità sono equivalenti: «divino» (per sua partecipazione del divino, ma non «Dio»), oppure «Signore» (come traduzione del siriaco *mār*).

[28] Le Coq, *Türkische Manichaica*, I, p. 12 l. 13, e nel *Grande Inno a Mani*.

[29] Mani come Buddha = Inviato (della Luce) ha l'epiteto «padre» (*qang*) come il sovrano dei cieli, il Padre di Luce.

[30] Nel *Grande Inno a Mani*.

[31] Ved. sopra la nota 24.

[32] Ved. p. 238.

[33] Ved. vol. I, pp. XLIV, 71, 357 sg.

[34] Ved. p. 259.

[35] P. es., Andreas – Henning, *Manichaica*, III, p. 868 (= Henning, *Selected Papers*, I, p. 295) (partico) l. 33 *but'n pydr'n hsyng'n* «i primi Buddha (= Profeti, Inviati)» e p. 880 (= Henning, *Selected Papers*, I, p. 307) (partico) l. 59 *but* «Buddha»; Sundermann, *Mitteliranische*, p. 156b. Nelle fonti copte: *Kephalaion* I, p. 7 l. 34; nella *Formula di Abiura* greca del IX secolo: ἀναθεματίζω τοὺς τὸν ζαράδην καὶ τὸν βουδᾶν καὶ τὸν χριστὸν καὶ τὸν Μανιχαίων καὶ τὸν ἥλιον ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν εἶναι λέγοντας (Adam, *Texte*, p. 99).

[36] Cfr. p. 231 sg.

[37] Ved. vol. I, p. XIX.

[38] Ved. la nota 67 a pp. 485-6. Nello stesso contesto: *avyākṛta* nel *Grande Inno a Mani*.

[39] In generale: R. Birnbaum, *The Healing Buddha*, Boulder 1979.

[40] Si pensi soltanto al ruolo preminente svolto da Kuan (shih) yin (certamente alla luce dello sviluppo storico da Avalokiteśvara); insieme ad Amitābha e a Gautama il *bhaiṣajyaguru* forma una triade amata. Nei testi buddisti antico-turchi si possono trovare riferimenti, p. es. lo *Insadi-sūtra* menziona «il dio degli dèi completamente saggio, Buddha» *tükäl bilgä biligliğ t(ä)ngri t(ä)ngrisi burxan*, che è di fatto «il re dei medici» (*otačïlar iligi* = *bhaiṣajyarāja*); ved. S. Tezcan, *Das uigurische Insadi-sūtra* (BT T 3), Berlin 1974, p. 103 (*s. u. tükäl*), e ll. 89, 522 e 537.

[41] Ogni volta forma un parallelo in relazione al processo di illuminazione.

[42] Cfr. p. 235 sg. con nota 2.

[43] Cfr. A. van Tongerloo, «The Father of Greatness», in Preissler – Seifert – Mürmel, pp. 329-42.

[44] In questa luce deve essere menzionato il popolare *bhaiṣajyaguruvaiḍūryaprabhārājasūtra*, *sūtra* del maestro di salvezza, il re dalla radiosità di lapislazzuli, *yao-shih liu-li-kuang-wang fo-ching* (cfr. T nn. 449-51), attestato nelle sue varie traduzioni e adattamenti. Tra il materiale sogdiano buddista della collezione di Parigi è conservata una intrigante conversazione tra Buddha e Bodhisattva sui dodici segni della perfezione, così come una versione del *sūtra* del maestro di salvezza, l'Azzurra Radiazione Tathāgata, cfr. E. Benveniste, *Textes Sogdiens*, Paris 1940: testo n. 9, in particolare pp. 121-3.

[45] Nell'ambito di questa antologia si possono presentare solo pochi esempi scelti e caratteristici.

[46] Boyce, *Word-List*, p. 103; Andreas – Henning, *Manichaica*, III, p. 909 (= Henning, *Selected Papers*, I, p. 336); ved. vol. II, p. XXIII nt. 8.

[47] Gershevitch, *GMS*, p. 253b.

[48] Per le testimonianze cfr. Röhrborn, *Uig. Wb.*, *s. u.* Nel contesto manicheo *közünür* ha un duplice significato: 1. appartenente a questo mondo visibile, perciò alla creazione illica/materiale (in quanto opposta al regno della luce invisibile/immateriale, cfr. Le Coq, *Türkische Manichaica*, I, p. 18 n. 8, III l. 13 [un frammento del *Trattato*: *közünür t(a)nïgïrd ätöz* «il corpo corporeo», deve essere aggiunto in Clauson, *ED*, p. 762, con riferimento a Henning, *Beichtbuch*, p. 69 nt. 560, il manicheo antico-turco *t(a)nygyrd* < sogd. < medio-persiano *tnygyrd*]); 2. appartenente a questo momento medio, cioè alla seconda èra (cfr. la dottrina delle tre ère). Non è improbabile che espressioni come *közünür ažunta* «nel mondo visibile = presente = materia-

le» portino alla sinonimia di *ažun* con l'arabo *dunyā* in medio-turco (esempi in Clauson, *ED*, p. 762).

[49] Ved. vol. IV, dove saranno analizzati ulteriori elementi buddisti iranici nell'antico-turco manicheo.

[50] *alqu biš a[žunlarnïg]ïng umuγï*. Con espressione analoga il saggio Yuu tayši (Fu Dashi, morto nel 569 d.C.) è onorato in un testo buddista antico-turco come «la speranza delle creature viventi dei cinque modi dell'esistenza» (*biš ažun tïnlïγlarnïng umuγï*), cfr. G. Hazai – P. Zieme, *Fragmente der uigurischen Version des "Jin'gangjing mit den Gāthās des Meister Fu"* (BTT 1), Berlin 1971, p. 18, testo A[1] 15.

[51] Chavannes – Pelliot, *Traité*, p. 533.

[52] Cfr. anche gli *Acta Archelai* X (Adam, *Texte*, p. 57) e in copto: *Kephalaion* I, pp. 176-8.

[53] Questo termine ricorre soprattutto nel *Grande Inno a Mani*; esso è abbastanza comune nei testi buddisti e corrisponde a *jātibhava* «nascita ed esistenza», una equazione che è data per sicura in A. von Gabain, *Türkische Turfan-Texte*, VIII. *Texte in Brāhmīschrift* (ADAW), Berlin 1954, p. 19, testo A 47 (cfr. anche l. 48).

[54] L'idea buddista degli stati di crescita e declino dell'esistenza (che denotano la rispettiva evoluzione verso la «buddhità» salvifica oppure la distruzione infernale) venne assimilata dal Manicheismo (che riflette le reincarnazioni o verso la perfezione e la elezione, succedute dalla salvazione, o verso l'inferno). Così nel *Grande Inno a Mani*: «Tu (= Mani) hai mostrato i modi crescenti e discendenti dell'esistenza» (*aγmaq inmäk ažunlarïγ körkittingiz*) e in Pelliot Chinois 3072: «salire, discendere – morire, essere nato» (*aγmaq inmaq ölmaq tuγmaq*), cfr. J. Hamilton, *Manuscrits ouïgours du IX[e]-X[e] siècle de Touen-Houang*, I, Paris 1968, p. 64, testo 8, ll. 8-9.

[55] Antico-turco manicheo *tamu* è (molto probabilmente) un prestito dal sogdiano *tm-* (con *-u* dell'acc.).

[56] A margine potremmo notare l'uso di un altro lemma sogdiano, cristiano: *uštmax* (< *nahištom ahūm*) = manicheo e buddista *wštm'x/-γ/*, per rendere la nozione medio-turca di «paradiso» (*s"tmax*, rinvenuta solamente – bisogna ricordarlo – in testi del periodo islamico; *uštmax* si corruppe poi in *učmaq*). Così questa nozione sogdiana sopravvisse sia nel turco islamico medio e moderno (anche in osmanli) sia nel turco cristiano medio (cioè nel *Codex Cumanicus*).

[57] Il termine fu preso in prestito dai Mongoli buddisti dal turco antico per designare il classico *naraka*.

[58] Ved. vol. IV.

[59] Le testimonianze più importanti si trovano nel *Grande Inno a Mani*. Cfr. *ädgü nirvan* «il buon *nirvāṇa*», e *amrïnïš nirvan* «il pacifico *nirvāṇa*».

[60] L'importanza del concetto è provata dai numerosi inni composti per il *Bēma*, cfr. Andreas – Henning, *Manichaica*, III (*passim*) *pnyhr'nyg b'Y'h* e il catalogo pubblicato da Müller, *Doppelblatt*, p. 20 (*pnyhr'ng XX*).

[61] È usato però meno frequentemente di *dintar*.

[62] Secondo la mia interpretazione in questo frammento sono menzionati due nomi propri in antico-turco derivati dal sogdiano: Anvam (ved. sotto la nota 64) e Sumagadi (ved. la nota 67 a pp. 485-6).

[63] *Recto* l. 3 e *verso* l. 4: *t(ä)ngri+m*. Poiché il contesto si riferisce chiaramente a una persona altolocata, si deve preferire la traduzione di *tängrim* come «Mio Signore». Inoltre, come ho mostrato altrove, a dignitari di alto rango della Chiesa o della società manichee era attribuito il titolo di *t(ä)ngrim* – anche nella rara corrispondenza manichea uigura. Questa usanza è di origine iranica.

[64] *Recto* ll. 3, 11 e *verso* l. 6: *anvam*, insieme con *uerso* l. 1 contenente la variante *anavam* (un errore di scrittura *'n-* per *''n* letto male come *'n'*-). Questo nome proprio veniva indicato come di origine sconosciuta da Röhrborn. Benché non attestato nei testi sogdiani editi, l'analisi del nome **Anwām* deve essere condotta combinando il prefisso sogdiano *ham-* ~ *han-*, che significa «tutto, completo», con *β'm*, cfr. *b'm*, «lucentezza, splendore, alba, mattino»; il significato del nome della signora è quindi «Completa Lucentezza, Alba». Intendo Alba per le ragioni spiegate sotto alla nota 66.

[65] *kün t(ä)ngri*. Marito e moglie sono paragonati al sole che sorge. L'importanza del Dio Sole (*Kün Tängri*) deve essere ricondotta nel suo contesto manicheo: insieme con il Dio Luna (*Ay Tängri*) sono vascelli di luce, navi che assorbono le particelle di luce redente. Non è perciò impossibile che *kün t(ä)ngri* sia usato qui in modo ellittico per *kün ay t(ä)ngri(lär)*.

[66] *yïdlïγ yiparlïγ*. Questa endiadi che significa «fragrante» svolge un ruolo in diverse occasioni e livelli in molte religioni della Via della Seta, come ho descritto in «An Odour of Sanctity». Inoltre ritengo che l'unico parallelo tra la Signora Alba, *Anwām*, e *Tang T(ä)ngri*, il Dio dell'Alba in un altro testo manicheo uiguro, non sia una pura coincidenza ma una deliberata convergenza. Mi riferisco al testo poetico di Turfan T II D 169.I, pubblicato da A. von Le Coq, dove il Dio dell'Alba, *tang t(ä)ngri* (identificato dal traduttore uiguro con il dio sogdiano *β'm β'γγ: vam vaγï-nung baš* «Inno di *βām βāγï*») è definito *yïdlïγ yiparlïγ* «fragrante». L'epiteto divino è usato per un suo adepto terreno, un seguace manicheo, la signora Alba, che ha preso il nome da questa poetica divinità.

[67] Il nome proprio deve essere ricostruito come **Sumagadi*. La fonte ultima per questo nome proprio sogdiano **Swm''γ(')δyy* (= Su-

māgadē) – con la finale -y che è la desinenza di caso in sogdiano – è l'indiano Sumāgadhā. Insieme con cinquecento compagni, il Buddha visitò in occasione dei suoi viaggi orientali il Bengala (Anga) – il paese più a oriente di quelli da lui visitati – dove convertì numerosi indigeni e dove Sumāgadhā, la figlia di Anāthapindada, si rivolse a lui quando suo suocero provò a farle porgere omaggio ad asceti nudi. Anāthapindada (cioè Anāthapindika, Anāthapindaka, o Pindada) era un uomo ricchissimo; il suo nome originario era Sudatta («Ben dato, Benefico»). Egli è connesso con la tradizione anacronistica e perciò apocrifa dei Mūlasarvāstivādin della prima immagine del Buddha, ma soprattutto con il concetto di generosità. In quanto ricco banchiere (il nutritore dei poveri, ricordato come il capo dei donatori di elemosina in riconoscimento della sua generosità) fu così generoso nei confronti di Śākyamuni, che gli donò il Jetavana, uno dei tre monasteri in Śrāvastī (= Pali: Sāvatthī, identificato con Sāhet-Māhet sulle rive del Rāpti), la capitale di Kośala (Oudh), dove il Buddha ebbe la sua residenza. Il padre di Sumāgadhā, Anāthapindada, acquistò lo Jetavana, lo Anāthapindakasyārāma, la piantagione del principe Jetr (Jeta), figlio del re Prasemajit. Su Sumāgadhā, ved. E. Waldschmidt, *Die Legende vom Leben des Buddha*, rist. Hamburg 1991, p. 121 sgg.

[68] *azand* è un termine tecnico molto importante nel Manicheismo; ved. Sundermann, «Prosaliteratur», p. 236 sg. Esso, attestato altrove anche in testi manichei uiguri, fu preso direttamente in prestito dal sogdiano come ha dimostrato Röhrborn, ma deve essere derivato in ultima analisi dal medio-persiano. È tradotto come «parabola» non solo a causa dell'esplicito riferimento dello stesso Mani in un documento medio-iranico, ma anche per l'attestazione del sogdiano *''z'ntn'my* (*āzand nāmē*), un «Libro di Parabole», ved. sopra, p. 150.

[69] Ved. Asmussen, *Studies*.

[70] Ved. sopra, p. 124.

[71] L'autorevole testo del *Martyrologium Romanum* (concepito nel 875 da Usuardus) preparato da Baronio (nel 1583) menziona ancora nell'edizione del 1922 (sotto Papa Benedetto XV) a p. 182 (3 agosto): *tertio Nonas Augusti. Apud Indos Persis finitimos passio sanctorum Monachorum, et aliorum fidelium; quos Abenner Rex, persequens Ecclesiam Dei, diuersis afflictos supplicitis, caedi iussit* e a p. 290 (27 novembre): *Quinto Kalendas Decembris. Apud Indos, Persis finitimos, Sanctorum Barlaam et Iosaphat, quorum actus mirandos sanctus Ioannes Damascenus conscripsit*. A Palermo esiste una chiesa dedicata al Divo Iosaphat.

[72] Ed. F. Benedetto, Firenze 1928. Ved. H. Yule – H. Cordier, *The Book of Ser Marco Polo*, II, London 1903, pp. 316-20 e 322-8.

[73] Sergamo = *Śākyamuni*; Borghani = *Burxan*, non Barlaam come spesso menzionato nella letteratura scientifica.

[74] Ved. W. Kleinschmidt, *Das Verhältnis des "Baudouin de Sebourc" zu den "Chevalier au Cygne", Marco Polo, Brandan, "Barlaam et Josaphat" und den Fabliaux*, Diss. Göttingen 1908.

[75] Ved. Diego do Couto, *Decada quinta da Asia dos feitos que os Portugueses fizerão*, Livro VI, cap. II, Lisboa 1612, fol. 123 sg.

[76] La «Dettagliata rappresentazione del gioco»: la biografia del Buddha originariamente composta fra il 200 a.C. e il 200 d.C. probabilmente presso la scuola Sarvāstivāda e più tardi rivista dagli adepti del Mahāyāna.

[77] *Le Buddha et sa religion*, Paris 1858.

[78] Ved. la traduzione italiana di E. Teza, in A. D'Ancona, *Sacre rappresentazioni dei secoli XIV, XV e XVI*, II, Firenze 1872, pp. 146-86.

[79] Sulle origini e la diffusione della leggenda ved. P. Alfaric, *La vie chrétienne du Bouddha*, «JA» X 1917, pp. 269-88; H. Haas, *Buddha in der abendländischen Legende?*, Leipzig 1923 contro H. Günter, *Buddha in der abendländischen Legende*, Leipzig 1922; W. Hayes, *How the Buddha became a Christian Saint*, London 1931; R. Manselli, *The legend of Barlaam and Joasaph*, «EW» VII 1957, pp. 331-40.

[80] Brit. Mus. Or. 3529: questo manoscritto, che fu pubblicato parzialmente subito dopo nel 1889, è di grandissima importanza per il frammento tradotto qui, cfr. p. 255 sgg.

[81] Da W.B. Henning nel 1957-59 e nel 1962; ved. sotto, la nota 84.

[82] Un importante strumento bibliografico rimane Hiram Peri (Pflaum), *Der Religionsdisput der Barlaamlegende, ein Motif abendländischer Dichtung*, Salamanca 1959.

[83] Ved., p. es., G. Scarcia, «Di Yūdhāsf / Būdhāsf Mufrad e del molteplice Giuda Tommaso», in G. Bellingeri – G. Vercellin (edd.), *Studi eurasiatici in onore di Mario Grignaschi*, Venezia 1988, pp. 67-85.

[84] W.B. Henning, «Die älteste persische Gedichthandschrift: eine neue Version von Barlaam und Joasaph», in *Akten des XXIV Internationalen Orientalisten-Kongresses, München 1957*, Wiesbaden 1959, pp. 305-7 (= Henning, *Selected Papers*, II, pp. 541-3), e «Persian Poetical Manuscripts from the time of Rūdākī», in W.B. Henning – E. Yarshater (edd.), *A Locust's Leg. Studies in Honour of S.H. Taqizadeh*, London 1962, pp. 89-98 (= Henning, *Selected Papers*, II, pp. 559-74).

[85] Per altri frammenti connessi ancora inediti, ved. van Tongerloo, *The Antichrist*.

[86] Cfr. la nota 89 a p. 488.

[87] Ved. van Tongerloo, *The Antichrist*.

[88] Ved. in generale S.M. Stern, «BSOAS» XXII 1959, pp. 149-52

(recensione di D.M. Lang, *The Wisdom of Balahvar, a Christian Legend of the Buddha*, London 1957).

[89] Questo poeta (morto ca. 200 [800]) compose oltre a un *Kitāb Kalīla wa Dimna* e un *Kitāb Sindbād*, anche un *Kitāb Mazdak*.

[90] E.G. Browne, *Some account of the Arabic Work...*, «JRAS» n.s. XXII 1890, pp. 195-259, e V. von Rosen – E.G. Browne, *Skazanie o Budasfe*, «ZVOIRAO» XV 1901, pp. 78-118. Ar. *mufrad* [< *farada* ~ *faranda*] «essere singolo / solo»; «singolo» (pertanto senza Bilawhar) e non «da solo» oppure «l'asceta», in riferimento agli eventi occorsi mentre Būḏāsaf era da solo, dopo che Bilawhar lo aveva lasciato.

[91] Ismā'īl al-Maǧdu' nel XVII secolo fece riferimento a questo manoscritto, il più antico (datato 26 ḏū 'l-ḥiǧǧa 1016 = 12 Aprile 1608), nel suo secentesco catalogo di letteratura religiosa (cfr. Ismā'īl al-Maǧdu', *Fahrasat al-kutub wa 'l-rasā'il*, ed. 'Alī Naqī Munzawī, Tehran 1966, p. 11 sgg.) e la collezione Fyzee della biblioteca di Bombay conteneva una copia del manoscritto (M. Goriawala, *A Descriptive Catalogue of the Fyzee Collection of the Ismaili Manuscripts*, Bombay 1965, n. 10). La litografia di Bombay venne preparata dal bibliotecario e proprietario della stamperia Ṣafdarī, Nūr al-dīn b. Ǧiwā Ḫān che ne pubblicò nel 1308 (1890-1891) anche una traduzione in gugiarati. Una traduzione postuma del barone Viktor von Rosen venne pubblicata dal suo allievo: I. Yu. Kračkovskij, *Povest' o Varlaame pustynike i Iosafe careviče indiyskom perevod s arabskogo V. R. Rosen*, Moskva 1947. Un'altra copia yemenita più recente del manoscritto è conservata presso la grande moschea di Ṣan'ā. Cfr. D. Gimaret, *Le Livre de Bilawhar et Būḏāsaf selon la version arabe ismaélienne*, Genève-Paris 1971, e Id., *Kitāb Bilawhar wa Būḏāsf*, Beyrouth 1972.

[92] F. Hommel, «Die älteste arabische Barlaamversion», in *Verhandlungen des VII. Internationalen Orientalisten-Kongresses. Semitische Sektion*, Wien 1888, pp. 119-65 (ed. del manoscritto di Halle), e E. Rehatshek, *The Book of the King's son and the Ascetic*, «JRAS», n.s. XXII 1890, pp. 119-55 (in traduzione).

[93] C. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur*, I, Weimar 1898-1902, p. 158.

[94] Edd. e manoscritti: ved. la nota 108 a p. 489.

[95] Litografia di Tehran vol. XVII, p. 220 sgg.

[96] Ed. di Tehran 1372 (1952-53), pp. 315-87.

[97] Due sono le edizioni maggiori: l'edizione del Cairo 1347 (1928) e quella di Beyrut (Dār Ṣādir) 1957.

[98] Jamasp Asana, *Pahlavi Texts*, II, Bombay 1913, pp. 75-101 e J.C. Tarapore, *Pahlavi Andarz-nāmak*, Bombay 1933, pp. 38-57. Queste memorie di Vuzurgmihr-i Bōḫtagān appartenenti al genere lette-

rario dell'*andarz, waṣiyya*, testamento oppure *pandnāmak*, libri di consigli, vennero redatte nel VI secolo sotto i Sassanidi.

[99] Ed. Badawi, Cairo 1952.

[100] Manoscritto della British Library Or. 13214, ff. 1b-54a.

[101] *Al-farq bayn al-firaq*, ed. Muḥ. Badr, Cairo, A.H. 1328, p. 333.

[102] E. Sachau, *Al-Bīrūnī's Chronology of Ancient Nations*, London 1879, p. 186 sgg.

[103] Edizione di Tehran in litografia di Muḥ. 'Alī al-Kāšānī del 1301/18. Riguardo i manoscritti differenti, ved. F. Sezgin, *Geschichte der arabischen Schrifttums*, I, p. 548 e Gimaret, *Le Livre*, cit.

[104] Ved. la nota 93 a p. 488.

[105] Manoscritti: Biblioteca John Rylands 802 (1041/1631) e Berlino 2721 (Isfahān, Raǧab 1082/1671), pubblicati da S.M. Stern – S. Walzer, *Three Unknown Buddhist Stories in an Arabic Version*, Oxford 1971.

[106] Versione abbreviata: edizione di Tehran 1372 (1952-53), pp. 315-87, [qui p. 377]. Versione estesa: Manoscritto del British Museum Or. 3529; ed. S. von Ol'denburg', *Persidskij izvod povesti o Varlaame i Joasafe* [Un adattamento persiano della storia di Barlaam e Joasaph], «ZVOIRAO» IV 1889-90, pp. 229-65: [qui p. 255].

[107] Ved. van Tongerloo, *The Antichrist*.

[108] Edizione del Cairo del 1347 (1928) vol. IV, pp. 212-4; edizione di Beirut (Dār Ṣādir) 1957, vol. IV, pp. 162-4. Manoscritto di Parigi, Biblioteca Nazionale Araba 1231, ff.162b-184b [qui f. 181b].

[109] I Henning, *Sogdian Tales*, p. 487 (= Henning, *Selected Papers*, II, p. 191).

[110] Vale a dire U 0046, cfr. sopra, p. 243 sg., e un frammento mitologico.

[111] Un'analisi più approfondita di questo testo, come anche uno studio dei suoi (semi-)paralleli, è in corso a opera dello scrivente.

[112] Le spedizioni a Gilgit hanno riportato in luce importanti frammenti dell'originale sanscrito e, benché la sua traduzione cinese (di I-ching, inizio dell'VIII secolo) sia solamente parziale, la versione tibetana (dell'800 d.C. circa) è completa. Il contributo italiano è stato molto importante anche in questo caso. Ved. in generale: J.L. Panglung, *Die Erzählstoffe des Mūlasarvāstivāda-Vinaya analysiert auf Grund der tibetischen Übersetzung*, Tokyo 1981.

[113] Il *Mūlasarvāstivādin-Vinaya* può essere suddiviso in quattro parti principali, delle quali la prima (il *Vinayavastu*) ha conservato nel suo diciassettesimo e ultimo *vastu*, il *Saṃghabhedavastu*. I *vastu* 5-17 riguardano le misure da assumere quando si rompono i voti. A parte le importanti scoperte di Sir Aurel Stein a Gilgit e i conseguenti studi e pubblicazioni di Sylvain Lévi, Nalinaksha Dutt, Sitansusekhar Bag-

chi, Raghu Vira e Lokesh Chandra dei testi sanscriti rinvenuti in quel luogo e a Bāmiyān, vanno ricordati il contributo di Giuseppe Tucci e le pubblicazioni di Raniero Gnoli, in particolare del testo scoperto da Tucci: R. Gnoli, *The Gilgit Manuscript of the Saṃghabhedavastu* (SOR 49, 1-2), Roma 1977-78. Per una più approfondita analisi del retroterra buddista ved. van Tongerloo, *The Antichrist*.

[114] Definita dal suo editore «grauenerregende, legendenhafte Erzählung», (ved. Le Coq, *Türkische Manichaica*, I, p. 3).

[115] Ved. van Tongerloo, *The Antichrist*.

[116] Antico-turco *yutuz*: «compagna, moglie», non «serva».

[117] Antico-turco *ölüg*: «morto (persona)», «cadavere» in generale.

[118] Antico-turco *biligsiz*: termine tecnico manicheo (cfr. il *Trattato* cinese).

[119] Antico-turco *ovutsuz bilig*: termine tecnico manicheo (cfr. il *Trattato* cinese).

[120] Antico-turco *arïγsïz*: letteralmente «sozzura», «impurità», sanscrito *aśucī* (*arïγ* + privat. *sïz*), ma, alla luce del significato di *arïγsïz* «escremento», preferisco qui «adipocere».

[121] Antico-turco *tüzün*: «ben nato, nobile», purtroppo il principe resta anonimo in questo testo.

[122] Antico-turco *ögsüz*: termine tecnico manicheo.

[123] Cioè non solamente «vedere», ma riconoscere, o prendere atto della propria situazione, calarsi nella realtà.

[124] Antico-turco *supuryn* cioè *supuryan (-b-)*. Con buona probabilità derivato dal sogdiano *zmuryan* (**zmərγan*), cfr. W.B. Henning, *Two Central Asian Words*, «TPS» 1945, p. 157 sgg. (= Henning, *Selected Papers*, II, p. 266 sgg.). Questo è piuttosto strano poiché la forma originale sogdiana non è attestata; in questa lingua è usato p. es. *daxme* cfr. l'avestico *daxma* (in sogdiano buddista), *əskasē* ~ *skasē* (in sogdiano cristiano), oppure *frawart-katē*. Probabilmente indicava una speciale camera mortuaria al di sopra del suolo, come in questo testo, ma non una volta sotterranea; di qui la sua continuata esistenza nel buddismo come *stūpa*. In antico-turco buddista questa parola è usata insieme con *sïn* (tomba, [parte] del corpo) o con *sïtavan* (< sanscrito *śītavan*, *sītavan*). Il lessicografo dell'XI secolo Maḥmūd al-Kāšγarī dà la seguente definizione: *al-nā'ūs wa muqābiru 'l-kufara* «una volta funebre (o: sepolcro), un cimitero pagano», donde l'arabo *nā'ūs*, cfr. il siriaco *nausā*, «sepolcro, cimitero» derivato dal greco ναός. L'antico-turco buddista divenne la lingua da cui derivò il mongolo *suburγan* «*stūpa*, pagoda, tomba, sepolcro», con verbo denominale *suburγala-* «sorgere, apparire come uno *stūpa*, racchiudere le ceneri di un grande lama o di un dignitario in uno *stūpa*». Poi il manchu prese in prestito questo termine dal mongolo come *subargan* ~ *subarhan* ~ *sumarhan*.

[125] Antico-turco *tul ton + ta* (loc.): letteralmente: «in una veste vedovile»; qui: «nel sudario», cioè «nel(le sue proprie vesti coperte con frammenti del) sudario». Il nobil uomo uscì dalla camera a volta con i suoi vestiti (che erano puliti quando egli era entrato nella camera) coperto dai frammenti di questo sudario (nel suo stato contaminato) che ovviamente egli aveva messo da parte mentre stava facendo l'amore con la morta (cfr. sopra). Più tardi egli si spoglia di tutte le sue vesti. Antico-turco *tul*: letteralmente «vedovo»; *ton* (< cotanese *tauna-*) «veste» (cfr. il neo-persiano *tul* «borsa»?).

[126] Evidentemente il monumento funebre era sopra il suolo (lo *stūpa*).

[127] Cfr. sopra la nota 125.

[128] Cioè nudo.

[129] Egli si allontanò il più in fretta e il più lontano possibile da quel luogo tanto impuro, non soltanto dal monumento funebre in quanto tale.

[130] I testi arabi e persiani sono riprodotti e analizzati in maggior dettaglio in van Tongerloo, *The Antichrist*.

[131] L'arabo *ahl* ha molti significati come «famiglia, consorte, moglie; casa», il che non è sempre chiaro nei testi presentati qui, sebbene nella prima e nella seconda ricorrenza sia preferibile «moglie».

[132] Cioè gli altri.

[133] Arabo *qabr*.

[134] Cioè fluidi, adipocere e frammenti di cadavere.

[135] Cioè capace lui stesso di decidere se tornare o no. Domanda posta dal Giovane.

[136] Il Re.

[137] Il Giovane.

[138] Io sono (come?) lui.

[139] Il secondo re.

[140] La figlia del secondo re.

[141] Il figlio del primo re.

[142] Cioè il sangue, il pus e l'adipocere.

[143] Cioè «in quello stato».

[144] *J̌inn*.

[145] Le anime.

[146] Cioè il loro.

[147] Cioè ai loro rispettivi corpi.

[148] *Pādšāh*.

[149] *J̌awān*.

[150] Prestito arabo: *maǧlis*.

[151] Cioè: essi caddero ubriachi e addormentati.

[152] Prestito arabo: *qabr*.

[153] Il testo tra ( ) è omesso nella versione di Maǧlisī.

[154] Prestito arabo: *ma'šūq* (maschile) invece di *ma'šūqat* (femminile)!

[155] «Un adattamento persiano della storia di Barlaam e Joasaph».

[156] Cfr. p. 235 sgg.

[157] Così *körtlä* e *tatïglïγ* (*recto*, titolo) sono un attributo divino e possono perciò essere usati in connessione con il divino per esteso, p. es. i messaggeri divini o i maestri, cfr. van Tongerloo, «An Odour of Sanctity», pp. 245-56. Lo stesso vale per *küčlüg* (*recto*, l. 2) «potente» che non è una caratteristica divina ma può essere applicato ai messaggeri divini, agli Apostoli o anche agli angeli.

[158] Ved. Lieu, *Mesopotamia*, p. 237.

[159] *Ibid.*, p. 237.

[160] *Ibid.*, p. 247.

[161] Böhlig – Polotsky, p. 12 ll. 15-20. Böhlig, *Gnosis*, p. 83, traduce: «Dann [wurde gesandt (?) Bu]ddha in den Osten sowie Aurentes und der andere ..., die in den Osten gesandt worden sind vom Kommen des Buddha und Aurentes bis zum Kommen des Zarathustra nach Persien, als er zum König Hystaspes kam, und vom Kommen des Zarathustra bis zum Kommen Jesu [Christi] des Sohnes der Größe». Egli è menzionato nella *Omelia* LXX, non nella forma copta presa in prestito dal greco, Ζαρατθᾶς, ma come Zaradrušt, che riflette la forma medio-persiana *zardrušt*, e non *zardrust* come formulato da Tardieu, *La diffusion*, p. 166; la forma partica [da correggere in Tardieu, *loc. cit.*, con una *-š-*] *zarhušt* lì è fuori posto.

[162] Che costituisce un parallelo con: *'wsxt zrhušt 'w p'rs šhrd'ryft* «Zarathuštra discese nell'impero persiano», cfr. Andreas – Henning, *Manichaica*, III, p. 879 ll. 38-9.

[163] Nell'amuleto partico M 1202, cfr. Henning, *Magical Texts*, pp. 50-1: (...) *s'ryndws u 'hryndws syt*.

[164] In antico-turco – in parte bilingue con tocarico B – *Grande Inno a Mani* frammento T III D 259, 18: A. von Gabain – W. Winter, *Türkische Turfan-Texte*, IX (ADAW), Berlin 1958, p. 16 l. 57 (b2), e Clark, *Pothi-Book*, pp. 145-218.

[165] Su Seth cfr. B. Pearson, «The Figure of Seth in Manichaean Literature», in *ManSt*, pp. 147-55. P. Zieme («CAJ» XIV 1970, p. 230) correttamente identificava *Abrintus Sit* con *'hryndws syt*. Così tutti e due ricorrono insieme come «Aurentēs (e) Seth» (con *-ws* come siriacizzazione del suffisso greco *-ης*), e alla luce della presenza di Seth nel sistema manicheo possiamo interpretare *Syt* come Seth. Su *'hryndws* sono state avanzate molte ipotesi (da H.H. Schaeder e F. Altheim, cfr. Klíma, *Manis Zeit*, pp. 304-5). Poiché Aurentēs è menzionato insieme a Buddha, come profeta dell'Oriente (ἀνατολή), e poiché l'atti-

vità missionaria dello stesso Mani si è svolta nelle regioni di confine dell'Iran orientale, le origini di Aurentēs vanno cercate in quelle regioni (ved. anche vol. I, p. 380). Infatti, il nome si trova tra il ricco materiale onomastico di Aï Khanoum (ved. F. Grenet, *L'onomastique iranienne à Aï Khanoum*, «BCII» CVII 1983, p. 373 sgg.) come Ἀρυάνδης, cfr. avestico *aurvant-* «valente» (C. Bartholomae, *Altiranisches Wörterbuch*, Strassburg 1904, coll. 200-1). Alla luce dell'antico iranico l'evidenza che si riferisce al padre di Vištāspa come *aurvaṭ.aspa-* «colui che possiede cavalli coraggiosi», e la presenza di Vīštāspa nelle fonti manichee, permettono di identificare Aurentēs con Ἀρυάνδης, pertanto come profeta dell'Oriente, in questo caso *il* profeta battriano, come Buddha era il profeta orientale dell'India. Inoltre, poiché il nome è noto nella Commagene, cfr. il famoso satrapo armeno di IV secolo Ἀρυάνδης (di origine battriana), i *Kephalaia* e i materiali dell'Asia centrale, tracciando un profilo di Aurentēs, gettano nuova luce sulla rilevanza di queste regioni anche per la politica missionaria manichea, grazie alla scelta di questo nome. Cfr. A. van Tongerloo, «Manichaean Female Divinities», in *AttiCal*, pp. 361-74 (n. 34); G. Gnoli, *Aurentes. The Buddhist arhants in the Coptic Kephalaia through a Bactrian Transmission*, «EW» XLI 1991, pp. 359-61.

[166] Pkēdēllos fu scoperto nel materiale dei *Kephalaia* di Dublino da Tardieu, *La diffusion*, pp. 164 e 166. Tardieu afferma (p. 164): «dopo di lui (cioè Buddha) sono venuti Aurentēs e Pkēdēllos, a Oriente». Il nome Pkēdēllos è interpretato da F. Grenet (in Tardieu, *La diffusion*, p. 173) come derivato dal medio-persiano *p'k dyl* «cœr pur» (cuore puro). Questa ipotesi seducente non è però suffragata dal punto di vista linguistico. La *p-* iniziale del nome, infatti, potrebbe essere l'articolo determinativo copto e quindi si dovrebbe postulare un profeta chiamato **kēdēl*, e cioè con un nome che è probabilmente un prestito medio-iranico occidentale, basato su una combinazione di *kēd* (cfr. avestico *kaēta-* e sogdiano *cytk* «spirito, genio» [ved. Gershevitch, *GMS*, p. 144 par. 966] e il partico manicheo *kēdīγ* «mago») e di *ēl* «dio», attestato come prestito in medio-iranico. La funzione di questo **kēdēl* non è chiara, ma si può pensare che fosse un profeta famoso per i suoi poteri magici e che fosse in grado di guarire o di scacciare demoni. Ved. anche A. van Tongerloo, «The Father of Greatness», in Preissler – Seifert – Mürmel, p. 329, nt. 35. Concordo, comunque, con l'integrazione di Tardieu (*La diffusion*, p. 173) di *Kephalaion* I, p. 12 l. 15.

[167] Cfr. in generale Clauson, *ED*, p. 625a, e la monografia di A. Molnár, *Weather-Magic in Inner Asia*, Bloomington 1994.

[168] Antico-turco *vaxš(ik)*, < sogdiano manicheo *w'xš(yq)*; non pos-

siede necessariamente una connotazione negativa, né in turco antico né in sogdiano manicheo, cfr. il suo uso aggettivale in *w'xšyq 'ty tnygyrdt* «spirituale e materiale» (Gershevitch, *GMS*, p. 237 par. 1641).

[169] Prestito in antico-turco manicheo dal medio-iranico, cfr. *b'βyl* < *b'byl* (< aramaico).

[170] Böhlig – Polotsky, pp. 288-90.

[171] Andreas – Henning, *Manichaica*, II, p. 319.

[172] Polotsky, *Homilien*, p. 11 ll. 15-25: «Er vollendete sein Mysterium am Kreuze. In der Stunde, da ihr Tempel verwüstet worden war, verließ sie Jerusalem und kam und ließ sich jetzt (= in der Gegenwart) hier nieder. Sie begann zu herrschen in dem Feuer der Magier. Da wurde wiederum dieser ... Apostel ... Er wurde zu ihr gesandt inmitten der ... Vor [jenen] mußte sie fliehen an jeglichem Ort, da sie sie aus ihrer Welt hinauswarfen: Zarathustra warf sie aus Babylon hinaus, Jesus warf sie aus Jerusalem hinaus. Jetzt dagegen wurde der dritte Apostel, der Erlöser, zu ihr gesandt. Dieser hat sich ihr bereits offenbart. Er wird bei ihr bleiben bis ans Ende der Welt».

[173] W. Sundermann ha presentato una importante ricostruzione dei frammenti manichei medio-iranici che trattano di Zaraθuštra: «Bruchstücke einer manichäischen Zarathustralegende», in R. Schmitt – P.O. Skjærvø (edd.), *Studia Grammatica Iranica. Festschrift für Helmut Humbach*, München 1986, pp. 461-81 (= Sundermann, *Manichaica Iranica*, pp. 853-76).

[174] Così nel *colophon* di Zostrianos (NHC VIII 1), il crittogramma «Zostrianos / parole di verità di Zost/rianos. Vero Dio / Parole di Zoroastro». L'opera fondamentale sul suo ruolo nello gnosticismo deve ancora essere scritta.

[175] In antico-turco manicheo < sogdiano manicheo *zrwšč* < **zarahtuštr* [con *-šč* <-**štr*] < avestico *Zaraθuštra-*, cfr. Gershevitch, *GMS*, pp. 44 (par. 278) e 53 (par. 391), in sogdiano manicheo, anche con *'zr'wšč* (Henning, *Murder*, p. 136 l. 26). Non in antico-turco manicheo, ma in medio-iranico è attestato il partico *'rd'w zrhwšt* e il sogdiano manicheo *'rt'w zrwšč*, cfr. avestico *ašavan Zaraθuštra*, cioè δίκαιος Ζωροάστρης, da collegarsi con la *interpretatio manichaica* di questo epiteto.

[176] Cfr. A. van Tongerloo, «Buddhist Indian Terminology in the Manichaean Uygur and Middle Iranian Texts», in W. Skalmowski – A. van Tongerloo (edd.), *Middle Iranian Studies* (OLA 16), Louvain 1984, p. 243 sgg.

[177] Antico-turco: *nom*, ved. la nota 2 a p. 479.

[178] La lacuna nel testo può essere integrata con [*qutlar vayšiklar*] (cfr. van Tongerloo, *Diss.*, pp. 177-8, Wilkens, *Katalog*, pp. 36-7). Ri-

guardo *kädilmiš* «reincarnato», ved. la nota 54 a p. 484; *qut vaxšik* «spirito».

[179] Antico-turco: *küčlüg vrištilärkä*.

[180] Antico-turco: *yäk*.

[181] Antico-turco: *bavïl balïq*.

[182] Cfr. Clauson, *ED*, p. 1b: «Persian nārwān (?): witch elm, Ulmus montana», ma ved. già F.W.K. Müller, *Uigurica* [I] (APAW), Berlin 1908, p. 52. Ved. F. Steingass, *A Comprehensive Persian-English Dictionary*, London 1892, p. 1371a: «a tall shady tree; according to others, the pomegrenate, or the sour cherry, morel (tree and fruit)».

[183] Antico-turco: *vrištilär*.

[184] Diversamente A. von Le Coq, *Ein Manichaisch-uigurisches Fragment aus Idiqut-Schahri*, «SPAW» 1908, p. 398 sgg. e Clauson, *ED*, p. 859a [«the angels seized and pulled him and had him dragged off (the tree)»].

[185] Ved. Clauson, *ED*, p. 879b.

[186] Secondo Clauson, *ED*, p. 899b.

[187] Antico-turco: *qam*, ved. p. 258.

[188] Antico-turco: [*zrnšč*] *burxana* γ (+ acc. °γ); ved. p. 241.

[189] Antico-turco: [*y(a)rlïγ*] *y(a)rlïqadï*.

[190] Antico-turco: *bavïl balïqdaqï qamlar*.

[191] Antico-turco: *yäk*.

[192] Antico-turco: *qamlar ulugï*.

[193] In altri documenti antico-turchi manichei *ordu* è utilizzato per indicare i luoghi in cui regna l'immortalità (la non-rinascita), la fase finale (il palazzo degli immortali, *anošayan ordu*): *ay t(ä)ngri ordusï / kün t(ä)ngri ordusï* «il palazzo del dio del sole» (p. es. Le Coq, *Türkische Manichaica*, III, p. 7) – in contesto buddista similmente, oppure altrimenti (p. es. riguardo a Maitreya che risiede nel paradiso Tuṣita: *tušït ordudakï maytrï*).

[194] Denota un tempio pagano nei documenti manichei e buddisti, più tardi venne personalizzato (divinità).

Testi dottrinali paralleli al «Sermone della Luce-Nous»

[1] Non esiste alcun testo parallelo in antico-turco né in medio-iranico del *Prologo* cinese (ll. 1-8, cioè del dialogo fra Mani e Aldā).

[2] *Bun tözlär* «origini fondamentali», corrisponde al cinese *ben xing* «natura originaria».

[3] *Ordo*, cfr. cinese *gong*.

[4] *Biš t(ä)ngri* è la resa antico-turca manichea del sogdiano manicheo *pnč nrδ'spnt*, i cinque buoni elementi di luce (aria, vento, luce, acqua e fuoco). Cfr. la nota 20 a pp. 376-7.

[5] Cioè i cinque elementi di luce.

[6] *Verso*: ved. Documento 4.

[7] *Tamu* «inferno» < medio-iranico: partico = medio-persiano manicheo = sogdiano *tam* «oscurità» (Gershevitch, *GMS*, p. 286a, Boyce, *Word-List*, p. 86), cfr. avestico *təmah-* (C. Bartholomae, *Altiranisches Wörterbuch*, Strassburg 1904, coll. 648-9).

[8] *Körklüg ög t(ä)ngri*.

[9] *Wadžïvanta t(ä)ngri*: il Dio *Spiritus Vivens* (che in antico-turco manicheo è reso anche da *arïγ yél* «Vento Puro», cfr. cinese *tsing fong*), < sogdiano *w'δ ǰywndy* < partico *wād žīwandag*.

[10] *P[rïštï]*: «Angelo, Inviato» (*~brišti ~vrišti* < sogdiano *βryšty* < partico *fryšty ~ fryštg*).

[11] *Bur[xan]*: «Inviato, Profeta».

[12] *Recto*: ved. Documento 2.

[13] Nel testo di van Tongerloo «the bird(s)»: vuol dire che il plurale c'è, ma la lettura è incerta, oppure non si può stabilire se sia singolare oppure plurale [C.L.]

[14] I monasteri manichei sono i «luoghi di cura» per eccellenza.

[15] Cioè il demone Āz < medio-iranico *"z*

[16] *Š(i)mnu*: cfr. H. Junker, *Türkish Šimnu "Ahriman"*, «UAJb» 1925, pp. 49-55.

[17] *P(ä)rig*: cfr. Le Coq, *Türkische Manichaica*, III, p. 32, titolo: *p(ä)rikän bambušt-nung qatunnnang nomï* «Il libro della regina persiana delle streghe», ved. van Tongerloo, *Diss.*, pp. 205-6, con medio-persiano manicheo *b'nhyšn* e sogdiano manicheo *b'nhušt*; B. Laufer, *Sino-Iranica*, Taipei 1966, p. 531; B. Karlgren, *Analitic Dictionary of Chinese and Sino-Japanese*, Paris 1923, nn. 25, 729 e 922, come **b'iᵉang- b'uo-ziuĕt*, e armeno *bambišn*, con sviluppo analogico di *-šn* < *-št* in neo-persiano: *kunišn* < *kuništ*.

[18] Cioè *Ardaw Frawardīn*.

[19] *Verso*: cfr. Documento 17.

[20] *Recto*: testo in sogdiano.

[21] *Recto*: cfr. Documento 15.

[22] Cioè: ignorante.

[23] Khormuzta.

[24] Cfr. comunque il parallelo cinese manicheo della collezione di Turfan a Berlino pubblicato da Y. Yoshida.

[25] O: dottr[in]a.

[26] Questi sono i Cinque Figli dello Spirito Vivente dei quali i nu-

meri 1, 2, 3 e 5 sono conservati in questa intestazione. Come in medio-persiano essi sono identificati con gli ufficiali di governo: (1) *totog* «governatore» = *mānbēd*; (2) *ügä*: «consigliere» = *vispēd*; (3) *xš(a)u'(a)nē* «sovrano» (< C.[+M.] sogdiano *xšteny*) = *zandbēd* (n. 4 l'equivalente di *dahībēd* non è conservato); (5) *il ügäsi*: «consigliere di stato» = *pāhraghēd*.

[27] Su queste cinque Membra Spirituali cfr. p. 271.

[28] Su *qut* cfr. la nota 10 a p. 479.

[29] Ved. p. 264.

[30] Khormuzta (l'uomo Primordiale).

[31] Ved. i diagrammi e le note a pp. 263-4.

[32] Successiva aggiunta: *ädgu, ädgu*, cioè una formula buddista.

[33] In antico-turco *bahšï* «insegnante».

[34] In antico-turco *nïγošak* «uditore».

[35] In antico-turco *uzuntonluγ* «donna».

[36] Ved. sopra, la nota 34.

[37] *ärklig xan*.

[38] Cioè: l'Eletto.

[39] *Bur[xan...]*.

Appendice

[1] Comunicazione *de uisu* di W. Sundermann, al quale esprimo qui la mia gratitudine.

Parte Quinta

TESTI CINESI

Il rotolo manicheo di Pechino

[1] «Condizione» traduce *yuan* (Mathews 7741), che nel lessico buddista è la traduzione abituale del sanscrito *pratyaya*, «condizione causale», «causa occasionale o concomitante». Il riferimento, come vedremo, è alle condizioni per ottenere la liberazione, che in ambito manicheo è la liberazione della luce segregata nel corpo. Lo stesso concetto viene ripetuto nell'articolo VI del *Compendio* del 731, relativo alla «Regola dell'ingresso in religione», dove si dice che nell'Epoca Media presente, caratterizzata dalla mescolanza tra Luce e Tenebra, colui che intende entrare nel clero manicheo e perseguire la redenzione dal corpo deve «cercare le condizioni per la liberazione» (*qiu jie tuo yuan*), cfr. p. 345.

[2] Dopo la lacuna iniziale, il manoscritto esordisce con una serie di domande rivolte da un discepolo (tra poco ne sarà rivelato il nome) all'Inviato della Luce. Nella prima colonna leggibile la parte superiore (circa sei caratteri) è andata perduta. L'espressione «corpo di carne» (*rou shen*) è attestata nella letteratura buddista cinese già prima della diffusione del Manicheismo, ma non è frequente; interessante la sua occorrenza in un commentario al *Sūtra del Loto* scritto da Jizang (549-623), un monaco nato in Cina da una famiglia iranica della Margiana, dove si afferma che i *bodhisattva* posseggono due tipi di corpo: un «corpo *di carne*, *soggetto al karma*, e un «corpo vivo del *dharmatā* (*faxing shengshen*)», ved. T 34 n. 1720 VIII 427b16ss. Ma nel rotolo di Pechino, dove è frequentissimo, *rou shen* è il calco di un'espressione centrale del linguaggio gnostico. Tanto più significativa è l'assenza di questa nei paralleli partici del documento cinese (i frammenti del cosiddetto *Sermone della Luce-Nous* ricostruito da W. Sundermann), dove, a eccezione di un singolo frammento (*pidēn tanbār* in M 1603, ved. *Sermon*, p. 49 par. 25 k R/8/), si parla sempre e solo di un generico *tanbār* («corpo»), ved. *Sermon*, p. 152 *s. u.* «tnb'r».

[3] «La natura originaria è una, oppure sono due?» (*benxing shi yi, wei shi er ye*). Sia Chavannes e Pelliot sia Schmidt-Glintzer collegano

questa frase al «corpo di carne» menzionato subito prima, proponendo tuttavia due letture diverse: «La nature primitive du corps charnel est-elle simple ou est-elle double?» (*Traité*, p. 508); «Bilden der Fleischeskörper und die ursprüngliche Natur eine Einheit oder sind sie zweierlei?» (*Chinesische Manichaica*, p. 77). La traduzione di Schmidt-Glintzer era stata proposta già da W. Lentz (verosimilmente sulle indicazioni di E. Waldschmidt), ved. Lentz, *Mani und Zarathustra*, p. 187. Nel 1926, E. Waldschmidt e W. Lentz proposero per primi di identificare il *ming xing* dei testi cinesi con il termine partico e medio-persiano *grīw rōšn* (traducibile come «anima luminosa» o «di luce»), ved. *Stellung Jesu*, pp. 74-5. Va osservato che mentre oggi sembra esservi consenso nell'attribuire a *grīw* il duplice significato di «anima» e di «sé» (cfr. la nota 51 a p. 509), Waldschmidt e Lentz ritenevano che il vocabolo significasse φύσις, a sua volta corrispondente al siriaco *kyana*; in base all'identificazione con *grīw* < φύσις < *kyana* i due studiosi tedeschi traducevano *xing* come «Natur» pur osservando che forse il termine cinese sarebbe stato reso meglio con «Wesen» («essenza»), ved. *Dogmatik*, p. 507 *sub* 129c. La questione è stata ripresa da Peter Bryder, a cui si deve uno dei pochi studi sistematici sulla terminologia manichea cinese in relazione a quella dei testi iranici. Bryder accetta l'equazione *ming xing* = *grīw rōšn*, traducendo però entrambe le espressioni «Light Soul»; dal confronto dell'*Inno al Mondo di Luce* (*Tan mingjie wen*), contenuto nell'*Innario* cinese di Dunhuang, con quello che da lungo tempo è stato identificato come un suo parallelo partico, lo *Huyadagmān*, egli giunge alla conclusione che *xing*, usato da solo, corrisponda al partico *gyān*, un altro termine per «anima». Secondo Bryder, tuttavia, il significato «tecnico» di *xing* come «anima» non si estenderebbe a espressioni come *ben xing* («natura originaria»), *ke xing* («natura ospite») e *nei xing* («natura interna»), nelle quali il termine conserverebbe il significato ordinario di «natura», ved. *Chinese Transformation*, pp. 69, 96. Solo se accettassimo il principio implicitamente asserito da Waldschmidt, Lentz, Bryder e altri, per cui i termini manichei cinesi sono trasposizioni di termini iranici, in cui il significato dei secondi sarebbe univoco e definirebbe quello dei primi, dovremmo necessariamente concludere che il carattere cinese *xing* vada tradotto non come «natura», bensì come «anima».

[4] Sul manoscritto (fine col. 2), dopo *shi* (Mathews 5768, «dare», «dispensare»), si legge soltanto la metà sinistra di un carattere, corrispondente al radicale «uomo» (Mathews 3097). Luo Zhenyu, l'erudito cinese sulla cui edizione del testo si basarono Chavannes e Pelliot (e più di recente Schmidt-Glintzer), ricostruì questo carattere come *zuo* (Mathews 6780, «fare», «creare»). Si tratta di un emendamento

infelice, poiché trasforma una domanda in una proposizione affermativa, e induce i traduttori a interpretazioni erronee (cfr. *Traité*, pp. 508-9; *Chinesische Manichaica*, p. 77). In realtà il carattere, in parte cancellato, è con grande probabilità *he* (Mathews 2109 = «quale», «come» «perché», ecc.), che restituisce alla frase la sua forma interrogativa. I «santi» di cui si parla qui e in altri passaggi del testo sono tutti i redentori della luce, da Gesù Splendore agli Eletti manichei, cfr. Waldschmidt – Lentz, *Dogmatik*, p. 526 *sub* 144a. Il termine cinese per «mezzi (di salvezza)» è *fangbian* (Mathews 1802, 5224), che nei testi buddisti è la traduzione regolare del sanscrito *upāya*, gli «espedienti» utilizzati dai Buddha e dai *bodhisattva* nella loro opera salvifica; si tratta di un concetto centrale del buddismo Mahāyāna, che trova la sua formulazione più importante nel capitolo omonimo del *Sūtra del Loto*, e di cui i missionari manichei sembrano essersi appropriati.

[5] Sulla «natura luminosa» (*mingxing*) cfr. la nota 3 a pp. 498-9.

[6] L'Inviato della Luce (*mingshi*, Mathews 4534, 5770) qui è verosimilmente Mani in quanto Buddha che si manifesta agli Eletti; con questo significato è riferito sempre al Buddha Mani, l'appellativo ritorna nella parte finale del manoscritto (coll. 321, 327) qui non tradotta, la cui origine è diversa dal nucleo centrale del documento. Nel corpo del testo, invece, l'appellativo di «Inviato della Luce» viene attribuito a emanazioni divine quali lo Spirito Vivente, la Madre di Vita e la Luce-*Nous*. Il nome dell'interlocutore di Mani nel testo cinese è Atuo (Mathews 1, 6452), in pronuncia ricostruita CMA **ʔa-da*. Una plausibile identificazione con Addas/Addā, discepolo eminente di Mani, fu proposta da Chavannes e Pelliot, ved. *Traité*, pp. 501, 509 nt. 4. Addā è noto soprattutto come capo della missione manichea nell'impero romano (negli *Acta Archelai* la sua meta è l'Oriente); in un recente contributo, tuttavia, Giulia Sfameni Gasparro («Addas-Adimantus», pp. 546-59) ha evidenziato il ruolo centrale che questo personaggio ebbe probabilmente nella elaborazione del mito antropogonico manicheo. Questo può forse spiegarne la presenza nella finzione maieutica nel rotolo di Pechino. Cfr. anche Alfaric, *Les écritures manichéennes*, II, pp. 96-9.

[7] Chavannes e Pelliot (*Traité*, pp. 509 nn. 2 e 5, 510 nn. 1 e 2) furono i primi a mettere in evidenza il carattere buddista delle frasi iniziali del rotolo di Pechino. In effetti, non solo le domande di Addā e il suo «inchinarsi e mettersi da un lato», ma anche tutta l'allocuzione dell'Inviato della Luce ricalcano strettamente le formule con cui, nelle traduzioni cinesi dei *sūtra* mahāyānici, il Buddha, attorniato da una moltitudine di *deva*, *bodhisattva* e monaci, introduce un'esposizione dottrinale in risposta alla domanda di uno degli astanti. «Ottimo, ot-

timo inverno» (*shanzai*, *shanzai*) è un calco del sanscrito *sādhu*, *sādhu*, formula di lode del Buddha ai discepoli (ved. Nakamura, *BDJ*, p. 849e-d); altrettanto convenzionale è il «beneficio alla moltitudine dei viventi» attribuito alle domande degli interroganti; «amico eccellente» (*shanzhishi*, sanscrito *kalyāṇa-mitra*) è la designazione abituale del devoto o del maestro che guida altri sul cammino della *bodhi* (ved. Nakamura, *BDJ*, p. 850d). Anche la «rete dei dubbi» (*yigang*, che traduce termini sanscriti come *saṃkalpa* e *kāṅkṣā*), è un *topos* della letteratura buddista (ved. Nakamura, *BDJ*, p. 221b).

[8] Il Vento Puro (*Jing feng*, Mathews 1153, 1890) e la Madre dei Giusti (*Shan mu*, Mathews 5657, 4582) corrispondono rispettivamente allo Spirito Vivente e alla Madre di Vita (o dei Viventi) del pantheon manicheo; per la loro identificazione nel testo cinese ved. Chavannes – Pelliot, *Traité*, pp. 510 nt. 4, 511 nt. 1.

[9] «Costantemente Vittorioso Pensiero Pristino» (*changsheng xianyi*) è l'appellativo completo che nell'*Innario* di Dunhuang viene dato al Primo Uomo, ved. T 54 n. 2140, pp. 1273b12, 1274a28. Il nome cinese del Primo Uomo, «Pensiero Pristino» (*xianyi*, Mathews 2702, 2960), che appare a più riprese nel nostro documento (coll. 17, 146, 206), è diverso da quelli attestati nelle altre lingue del Manicheismo che hanno per lo più tutti il significato di «Primo Uomo» o «Uomo Primigenio», ved. Polotsky, *Manicheismo*, p. 41; Sundermann, *Namen*, p. 99 *sub* 1/3. Ancor più netta è la differenza con i testi iranici, e in particolare proprio con i paralleli partici del rotolo di Pechino, dove a questa ipostasi viene attribuito il nome di Ohrmezd, ved. Sundermann, *Namen*, pp. 101 *sub* 3/3, 125 nt. 144-6; *Sermon*, p. 45 par. 2 a R/5/. La spiegazione corrente è che *xianyi* sia la traduzione imperfetta di una rara espressione – *handēšīn naxwistēn*, «Prima Riflessione» – attestata in un documento manicheo di Turfan in medio-persiano.

[10] Tra i significati del carattere *er* (Mathews 6760) c'è «spronare», che si addice al passaggio in questione meglio di «ingénieusement» (cfr. Chavannes – Pelliot, *Traité*, pp. 513-4 con nt. 1) e di «inspirierten» (cfr. Schmidt-Glintzer, *Chinesische Manichaica*, p. 77).

[11] All'esordio del racconto antropogonico nel rotolo di Pechino corrisponde il frammento iniziale del *Sermone* partico, sul *recto* del manoscritto M 351. La versione iranica sembra esordire con una formula pseudo-trinitaria che non ha riscontro nel cinese. Quindi ritroviamo lo stesso racconto, ma in forma molto più breve: «In quel t[empo,] poiché lo Spirito Vivente [e] la Madre dei Giusti [con] il dio Ohrmezd risa[lirono dalle] tenebre insieme (?) alle Cinque Luci, e le Cinque ar[mate] demoniache si aggrapparono [alla] Luce con[e] la mosca al miele...», ved. Sundermann, *Sermon*, p. 63 parr. 1-2. Il te-

sto partico ignora l'immagine dei Cinque elementi luminosi (le Cinque Luci) come «corazza» del Primo Uomo.

[12] Sui Dieci Cieli e le Otto Terre della cosmologia manichea cfr. Chavannes – Pelliot, *Traité*, p. 515 nt. 1.

[13] «Erbario» traduce *yaotang* (Mathews 7501, 6107), lett. «sala delle erbe medicinali». A dispetto della sua apparente ovvietà, si tratta di un'espressione piuttosto rara, attestata quasi esclusivamente in relazione al monachesimo taoista.

[14] Come rilevato da Lieu (*Manichaeism*, p. 248), questa parte del testo cinese somiglia molto a un passo del *Salmo* CCXXIII in copto, così tradotto da Allberry (*Psalm-Book*, p. 10 ll. 23-9): «... he [lo Spirito Vivente, n.d.t.] established this whole world out of the mixture that took place of the Light and the Darkness. He spread out all the powers of abyss to ten heavens and eight earths, he shut them up into this world once, he made it a prison too for all the powers of Darkness, it is also a place of purification for the Soul that was swallowed (?) in them».

[15] «Ruota degli Atti»: *yelun* (Mathews 7321, 4254). L'espressione è attestata in ambito buddista, dove «atti» (*ye*) traduce il sanscrito *karman*; la «ruota del karma» simboleggia il ciclo di trasmigrazione attraverso i cinque o sei percorsi (sanscrito *gati*) di reincarnazione (cfr. Nakamura, *BDJ*, p. 409a). Il contesto cosmologico di questo passaggio, dove la Ruota degli Atti viene menzionata tra i Dieci Firmamenti e i palazzi del Sole e della Luna, suggerisce però il riferimento alla Ruota dello Zodiaco, ved. Chavannes – Pelliot, *Traité*, p. 515 nt. 2 (dove «roue des révolutions» non è esatto); Lieu, «Observations», p. 69. Da dove viene questa singolare designazione? In un documento sogdiano (M 178) si parla dei demoni della tenebra che furono messi in catene nello Zodiaco dallo Spirito Vivente (ved. Henning, *Sogdian Fragment*, p. 313). Nel *Ke.* LXIX (p. 166 ll. 12-31) Mani definisce i segni zodiacali «the twelve rulers of depravity» (secondo la traduzione di Gardner), che causano tutto il male nel mondo; nel *Ke.* LXX (pp. 173, l. 21-174 l. 10) viene stabilita una corrispondenza tra segni zodiacali e parti del corpo di carne (ved. Gardner, *Kephalaia*, p. 177 ll. 183-4). L'idea dello Zodiaco come «ruota del karma», poiché è proprio di questo che si tratta nel rotolo di Pechino, ha quindi dei fondamenti mitici e dottrinali precisi (questi ultimi probabilmente di ascendenza mandea), e trova un riscontro eloquente in un altro frammento manicheo in sogdiano da Turfan, dove si descrivono le terribili conseguenze per gli Eletti e gli Uditori a cui venga negata l'«assoluzione dei peccati» (*qrmšwhn*, da *qrm* = *karman*).

[16] «Palazzi del Sole e della Luna» (*riyue gong*, Mathews 3124, 7696, 3705) sono menzionati in numerosi testi del buddismo cinese,

in riferimento alle residenze mitiche di Sūrya e Candra, divinità del Sole e della Luna: queste sono descritte ampiamente già nella traduzione del *Dīrghāgama* (*Chang ahan jing*) effettuata da Buddhayaśas e Zhu Fonian nel 413 (ved. T 1 n. 1 XXII 145b7-147b27), e poi nel *Lishi apitan lun* (*Lokaprajñapti-abhidharma-śastra*), un trattato cosmologico hinayānico tradotto nel 559 da Paramārtha, un monaco dell'Uḍḍiyāna, ved. T 32 n. 1644 V 195a9ss. Più avanti vedremo che il rotolo di Pechino definisce Sole e Luna anche «navi di luce», in linea con i testi del Manicheismo occidentale, ma senza riscontro nei paralleli partici, cfr. la nota 42 a p. 508.

[17] «I Tre Abiti (*sanyi*, Mathews 5415, 2989) [ovvero] le Tre Ruote (*sanlun*, Mathews 5415, 4254)». Si potrebbe anche tradurre «i Tre Abiti *e* le Tre Ruote», ma si tratta di «zwei Bilder für dieselbe Sache» (Waldschmidt – Lentz, *Dogmatik*, pp. 515-6 *sub* 133c): entrambe le espressioni sono infatti designazioni metaforiche di Vento, Acqua e Fuoco, la prima più specificamente manichea (cfr. p. es. il *Kephalaion* XXX, ved. Gardner, *Kephalaia*, pp. 85-6), la seconda attestata in un ampio numero di tradizioni sia occidentali sia orientali, chiaramente buddiste, cfr. Chavannes – Pelliot, *Traité*, pp. 516-7 nn. 2-3.

[18] «Tre Calamità» (*sanzai*, Mathews 5415, 6652) è un'espressione ben attestata in ambito buddista. Alla descrizione delle Tre Calamità di Fuoco, Acqua e Vento, che distruggono il mondo alla fine di un *kalpa*, è dedicata un'intera sezione del *Dīrghāgama*, ved. la traduzione cinese (*Chang ahan jing*, 413) in T 1 n. 1 XXI 137b1-141a20; nell'*Abhidharmakośa-śastra* si distinguono invece due serie di Tre Calamità, una minore (armi ovvero guerra, epidemie, fame) che colpisce l'uomo e una maggiore (Fuoco, Acqua, Vento) che colpisce il mondo, ved. la traduzione cinese di Xuanzang (602-664), *Apidamo jushe lun*, in T 29 n. 1558 XII 65c23-67a22. La nozione è comunque di origine indiana, e in particolare nel caso dell'*Abhidharmakośa-śastra* il termine cinese *sanzai* traduce letteralmente il sanscrito *saṃvartanyaḥ tisro* (ved. Nakamura, *BDJ*, p. 463b-c).

[19] «Il monte *M,ilaw kōf»: il testo cinese propone qui una problematica trascrizione, *weilao jufu* (Mathews 7114, 3826, 1557, 1936), che si presta a diverse ricostruzioni fonetiche.

[20] Questa sezione sull'opera demiurgica del Vento Puro (Spirito Vivente) e della Madre dei Giusti ha un parallelo partico assai più conciso nei parr. 3 e 4 del testo ricostruito da Sundermann, ovvero le linee /1-8/ del *recto* di un manoscritto incompleto risultante dalla composizione dei frammenti M 384, M 2067, M 2453, M 4517, M 5190, M 5682.

[21] Secondo la testimonianza di Teodoro bar Kōnay, nelle prime fasi della battaglia tra Luce e Tenebra, dopo che il Primo Uomo è ri-

masto prigioniero e stordito negli antri del buio, lo Spirito Vivente scende a soccorrerlo e lo chiama, salutandolo con voce stentorea. Il Primo Uomo allora gli risponde, manifestando la sua volontà di liberazione. La voce «chiamata» (siriaco *qaryā*, partico *xrōštag*, trascritto nel rotolo di Pechino come CMA *xɔ-lɔ-ṣit-tɔk) e la voce «risposta» (siriaco *'anyā*, partico *padwāxtag* > CMA *bɔt-luš-ɣwak-tɔk) assumono quindi vita autonoma come ipostasi divine, e risalgono insieme verso lo Spirito Vivente e la Madre di Vita, che rispettivamente li «rivestono» e li rinviano nelle profondità del buio presso il Primo Uomo e i suoi cinque figli, i cinque elementi luminosi, ved. Chavannes – Pelliot, *Traité*, p. 521 sg. nt. 1; Waldschmidt – Lentz, *Dogmatik*, pp. 513-5 *sub* 133a; Polotsky, *Manicheismo*, pp. 45-6; Arnold-Döben, *Bildersprache*, pp. 160-1; Sundermann, *Namen*, pp. 99 *sub* 2/5, 100 *sub* 2/10. In alcuni passaggi dei *Kephalaia* copti, la Chiamata (*ptohme*) e la Risposta (*psotme*, lett. «ascoltare») si uniscono per formare un'unica ipostasi chiamata Riflessione o ἐνθύμησις della Vita (ved. Schmidt – Polotsky, *Mani-Fund*, pp. 77-9), che «pare significare una sorta di sostituzione del perduto νοῦς e contemporaneamente anche una preparazione per il suo raggiungimento futuro», ved. Polotsky, *Manicheismo*, p. 47.

[22] Nei testi manichei in medio-persiano, «Srōš il Giusto» (Srōšahrāy, reso molto fedelmente dalla trascrizione cinese CMA *swɔt-lɔʰ-ṣai-la-ji) è il teonimo (di derivazione zoroastriana) che designa l'Uomo Perfetto, ovvero la Colonna di Gloria; l'identificazione era stata stabilita correttamente da Chavannes – Pelliot, *Traité*, p. 522 sg. nt. 1; ved. anche Waldschmidt – Lentz, *Stellung Jesu*, pp. 49, 55 sgg.; Henning, *Beichtbuch*, pp. 22, 142; Sundermann, *Namen*, pp. 101 *sub* 3/13.1, 128 ntt. 181 e 182.

[23] «L'*Appello e la *Risposta»: il testo cinese presenta qui un piccolo rompicapo, che la traduzione proposta risolve in modo consapevolmente arbitrario. Vengono menzionate due figure, chiamate rispettivamente *shuoting* (Mathews 5939, 6402) e *huanying* (Mathews 2249, 7477). Il contesto non lascia alcun dubbio che si tratti delle ipostasi Xrōštag e Padwāxtag menzionate poco prima, ovvero della voce «chiamata» dallo Spirito Vivente e della voce «risposta» dal Primo Uomo. Il problema nasce dalle espressioni cinesi, che non sono idiomatiche, e possono essere interpretate o come il calco di termini stranieri, oppure come invenzioni linguistiche adottate nel processo di traduzione per descrivere nozioni altrimenti intraducibili.

[24] «Coloro che chiamano le veglie della notte» (cfr. Chavannes – Pelliot, *Traité*, p. 523: «ceux qui crient les veilles de la nuit»; Schmidt-Glintzer, *Chinesische Manichaica*, p. 78: «die, die Nachtwachten ausrufen»). L'espressione cinese (*hegengzhe*, Mathews 2123,

3346, 263, dove *he* significa «gridare», «chiamare ad alta voce», mentre *geng* sono i turni di guardia notturni e per estensione gli intervalli di due ore a essi associati) non è idiomatica, e fa pensare ancora una volta al calco di una parola straniera. I frammenti partici corrispondenti usano qui un vocabolo di difficile interpretazione, *ādēšag*, ved. *Sermon*, p. 46 par. 6 a V/5/, e V/3/. Le traduzioni proposte – «watcher, watchman (?)», ved. Boyce, *Word-List*, p. 8; «*Nachtwächter», e Sundermann, *Sermon*, p. 81 par. 6 nt. 1 – si basano molto sulla presunta corrispondenza con l'espressione cinese. Più che a dei guardiani o sentinelle del macrocosmo (in questo ruolo ci sono già i figli dello Spirito Vivente), il mito sembra paragonare l'*Appello e la *Risposta a dei vegliardi nella notte del mondo, voci clamanti che tengono desta la coscienza, il che si ricollega in qualche modo alla loro funzione di «ἐνθύμημις della vita» (su cui cfr. la nota 21 a pp. 503-4), – come ha intuito, a ragione, Sundermann, *Sermon*, p. 81 par. 6 nt. 1 –, e forse anche al loro possibile ruolo di «Nunzio» e di «Araldo» (cfr. la nota precedente).

[25] Il «Demone della Concupiscenza» (*tanmo*, Mathews 6055, 4545) è stato identificato da Chavannes e Pelliot con il demone Āz della letteratura mazdaica (Āzi in quella avestica), il cui nome era stato individuato già allora nei testi manichei di Turfan. Traduciamo *tan* come «concupiscenza» nell'epiteto *tanmo* («Demone della Concupiscenza»), e come «bramosia» nel composto *tanyu* («Bramosia e Libidine»). A proposito della demonessa Āz, W. Sundermann ne ha messo in discussione le origini avestiche e mazdaiche, accettate da Chavannes e Pelliot nonché da altri, e ha ipotizzato un'influenza buddista sull'evoluzione di questa figura mitica in ambito manicheo e iranico, ved. *Namen*, p. 124 nt. 133. Un recente contributo ha riproposto con nuovi argomenti la derivazione di Āz dall'avestico Āzi, senza però escludere la possibilità di un influsso buddista, ved. Schmidt, «Vom avestischen Dämon *Āzi* zur manichäischen *Āz*», p. 516 e *passim*. È degno di nota che nei testi buddisti sogdiani tradotti dal cinese a partire dall'VIII secolo, *'z (Āz) renda regolarmente il cinese *tan* (lo stesso *tan* di *tanmo*), che a sua volta traduce il sanscrito *rāga* e *lobha*, cfr. Henning, *Beichtbuch*, p. 80 (665); MacKenzie, *Buddhist Terminology in Sogdian*, pp. 67 (154.4), 74.

[26] «Nuovamente» (*chong*, Mathews 1509d) sembra rinviare a una parte precedente del testo in cui si sia già parlato del Demone della Concupiscenza e dei suoi piani malefici: questa parte però non c'è.

[27] In *Lušang e *N$_{\text{k}}$abraēl Chavannes e Pelliot avevano riconosciuto correttamente i demoni Ašaqlun e Namraēl (o Nebroēl), rispettivamente maschio e femmina, a cui il Re della Tenebra, secondo la testimonianza di Teodoro bar Kōnay, fa creare la prima coppia

umana e con essa i corpi di carne, ved. *Traité*, p. 525 ntt. 1, 2, e cfr. Polotsky, *Manicheismo*, pp. 51-2.

[28] A partire da «a imitazione del macrocosmo» e fino a «l'inverno, e gli anni», la descrizione della creazione del microcosmo (in partico zmhwdyg qšwdg *zamhūdīg kaštūdag*, sulla cui interpretazione cfr. Sundermann, *Traité und Sermon*, pp. 232-3 e nt. 11) dei corpi carnali ha un parallelo abbastanza preciso in partico, ved. *Sermon*, pp. 62-3 par. 8.

[29] «Soffio di Purezza» (*qingjing qi*) è l'Aria, primo dei cinque elementi di luce, «figli» del Primo Uomo (anche se «etere» o «pneuma» sono traduzioni più corrette del cinese *qi*, Mathews 554).

[30] Il termine *cheng* (Mathews 380) indica un insediamento circondato da mura o le mura stesse (la celebre «Grande Muraglia» in cinese si chiama *Chang cheng*). Tra i suoi significati regolari ci sono quelli di «fortezza», «castello», «rocca», mentre nel senso di «città fortificata» *cheng* si oppone a *yi* (Mathews 3037), che è la città senza bastioni. La traduzione «città» – adottata da Chavannes e Pelliot (*Traité*, p. 528 con nt. 1 e *passim*), mentre Schmidt-Glintzer ricorre a un generico «Stätte» (ved. *Chinesische Manichaica*, p. 79 e *passim*) – è quindi approssimativa e poco calzante. La metafora della prigione e soprattutto le allegorie militari presenti in gran parte del rotolo di Pechino rendono senz'altro preferibile la traduzione «rocca».

[31] «Vento Sublime» (*miao feng*): il Vento in quanto elemento luminoso e figlio del Primo Uomo.

[32] Come in molte culture premoderne, l'anatomia cinese tradizionale non distingueva tra tendini, muscoli e nervi, rendendo il concetto di fibra allungata con l'unico termine *jin* (Mathews 1058). Così, nel glossario cinese-sanscrito *Fanyu qianzi wen*, il monaco cinese Yijing (635-713) glossa *jin* con il sanscrito *snāyu* («tendine, legamento, nervo»), ved. T 54 n. 2133A p. 1194b15-6. Nei paralleli del rotolo di Pechino, il partico *pdyg* (tradotto come «Sehne» da Sundermann, *Sermon*, p. 84 par. 9 nt. 3) e il turco *tamar* nel frammento T III M 423c = U 44 (ved. Klimkeit – Schmidt-Glintzer, *Türkische Parallelen*, pp. 90-1, 103 nt. 55) hanno la stessa estensione semantica, che nella nostra lingua si riscontra nell'ormai desueta parola «nerbo». Chavannes e Pelliot rendono *jin* con «nerfs» (*Traité*, p. 529 e *passim*), Schmidt-Glintzer con «Muskeln» (*Chinesische Manichaica*, p. 79 e *passim*). Più corretta la traduzione «sinews» proposta da Lieu, «Observations», p. 63.

[33] «Forza Luminosa» (*ming li*): è la Luce in quanto elemento luminoso e figlio del Primo Uomo.

[34] «Vasi» (*mai*, Mathews 4382): è anch'esso un termine dell'anatomia cinese tradizionale, che traduzioni come «veines» (Chavannes – Pelliot, *Traité*, p. 529 e *passim*), «Venen» (Schmidt-Glintzer, *Chinesi-*

sche Manichaica, p. 79) non rendono in modo completo. I «vasi» includevano non solo vene e arterie, ma anche i meridiani, ovvero i percorsi tubulari dei flussi di energia nella teoria dell'agopuntura.

[35] «Acqua Sublime» (*miao shui*): l'Acqua in quanto elemento luminoso e figlio del Primo Uomo.

[36] «Fuoco Sublime» (*miao huo*): il Fuoco in quanto elemento luminoso e figlio del Primo Uomo.

[37] Le «nature ospiti», che possono essere intese collettivamente come una singola «natura ospite», sono probabilmente gli elementi luminosi rinchiusi nelle cinque prigioni del corpo (Ossa, Nerbi, Vasi, Carne, Pelle), da cui, dopo che il demone vi ha piantato gli alberi di morte della natura di Tenebra, si sviluppano i frutti venefici dell'Odio, dell'Ira, della Lascivia, dell'Astio e della Stoltezza.

[38] Le frasi sulla generazione dei cinque peccati capitali all'interno del corpo da parte delle cinque membra della Natura di Tenebra hanno un parallelo abbastanza fedele, anche se molto lacunoso, in due frammenti partici (M 500c/R/1-7/, M 5931/R/1-7/), Sundermann, *Sermon*, pp. 46-7 par. 9, p. 63 par. 9. Il ms. M 500c è di enorme interesse, in quanto da entrambi i lati reca tracce di un titolo, che può essere stato l'intestazione di una sezione; sul *recto*, in particolare, Sundermann legge ...yn cy kyšt ? «([mrn]yn "di morte"??) che (viene/è stato) seminato/piantato», *Sermon*, pp. 30-1 (descrizione del manoscritto), p. 44 fr. c *recto* (testo leggibile dell'intestazione), tav. V fuori testo (fotografia del ms.). Sundermann non sembra attribuirvi molta importanza; eppure, se si considera che la sezione a cui corrisponde il frammento è quella sugli alberi di morte che vengono piantati dal Demone della Concupiscenza, sembra assai probabile che si abbia qui ciò che resta del titolo di un capitolo. O il *Sermone della Luce-Nous* era suddiviso in capitoli, oppure, in questo documento, non abbiamo i resti di un *Sermone*, ma quelli misconosciuti di un *Kephalaion* partico.

[39] «Cinque Luci» (*wu ming*): i cinque elementi o corpi luminosi, «figli» del Primo Uomo. Cfr. la nota 89 a p. 519.

[40] Sundermann identifica questo passo con il testo del *recto* del ms. M 240 (/1-6/), del quale riportiamo la traduzione escludendo gli emendamenti: «(lacuna) [Fra]wardīn, il Vento, la Luce, l'Acqua (lacuna di circa 10-2 lettere) sono ... cinque armate (lacuna di circa 15 lettere) l'Odio, l'Ira, Āwaržōg (lacuna di circa 18-20 lettere) sono i guardiani delle prigioni, così i cinque (lacuna di oltre 20 lettere) Āz e Āwaržōg (lacuna di circa 20 lettere) Padwāxtag (lacuna)», ved. Sundermann, *Sermon*, pp. 62-3 par. 10. Esiste di sicuro una certa analogia, ma soltanto gli emendamenti di Sundermann, basati sulla traduzione del *Traité* di Chavannes e Pelliot, producono un parallelismo evidente con il testo cinese. Il problema si ripropone per il *uerso* del-

lo stesso manoscritto, identificato con un altro brano del testo cinese (cfr. la nota 48 a p. 509). Va sottolineato che M 240 è un frammento isolato di un singolo manoscritto, che non presenta sovrapposizioni con il testo di altri frammenti (ved. la sua descrizione in *Sermon*, p. 31, e la sua distribuzione nell'edizione del testo *ibid.*, p. 47 par. 10 g, pp. 47-8 par. 15 g).

[41] La similitudine dell'uomo reso incosciente dalla paura, dimentico dei suoi affetti e simile a un ubriaco, è leggibile in una formulazione più concisa nel parallelo partico, cfr. Sundermann, *Sermon*, pp. 64-5 par. 11. Sull'immagine dell'ubriachezza nella letteratura manichea ved. Arnold-Döben, *Bildersprache*, pp. 125-7.

[42] La descrizione del Sole e della Luna come navi, resa esplicita poche righe più in basso, accomuna il testo cinese a un simbolismo ampiamente presente nei documenti del Manicheismo occidentale, cfr. Chavannes – Pelliot, *Traité*, pp. 531-2 nt. 2; Arnold-Döben, *Bildersprache*, pp. 168-9.

[43] La frase sulla creazione dei due sessi ha un parallelo in un frammento partico (ms. M 906/R/1-4/; par. 13 nella ricostruzione di Sundermann). La formulazione, però, è come sempre più concisa, e mancano i riferimenti alle navi di luce del Sole e della Luna; vi si dice invece che Āz creò il corpo dell'Uomo e della Donna a immagine del dio Narisaf (nome del Terzo Inviato nei testi partici), ved. *Sermon*, pp. 64-5 par. 13, 87-8 par. 13 nt. 1.

[44] Già il precedente riferimento al «mare [del cielo] di vita e morte» aveva annunciato l'adozione dell'idea buddista del *saṃsāra* (di cui il cinese *shengsi*, «vita-e-morte», è una traduzione, ved. Nakamura, *BDJ*, p. 707a-b) in relazione alla trasmigrazione delle nature luminose imprigionate nei corpi.

[45] «Vecchia dimora» (*gu zhai*) è verosimilmente una metafora per il corpo di carne, che più avanti sarà identificato con la figura allegorica dell'Uomo Vecchio (cfr. la nota 53 a pp. 510-1).

[46] Il racconto cosmogonico e antropogonico si è esaurito, e il discorso si sposta dal passato al presente per descrivere l'intervento salvifico di una figura designata dapprima come Inviato della Luce (*mingshi*), poi, regolarmente, come Inviato della Buona Luce (*huiming shi*, Mathews 2339, 4534, 5770): si tratta di una personificazione angelica della Luce-*Nous* (in medio-persiano Wahman rōšn, che è probabilmente il termine dietro il cinese *huiming* «Buona Luce»), la forza redentrice della gnosi che porta il credente manicheo, e in particolare l'Eletto, a separare in sé Luce e Tenebra.

[47] In questa parte del manoscritto (roll. 60-1) il copista ha compiuto una serie di errori e di sviste. Dove si è tradotto «Forza Luminosa» (ovvero *ming li* in cinese) il testo dice «Acqua Sublime» (*miao*

shui], ma il termine corretto può essere desunto dalle enumerazioni precedenti, dove è appunto la Forza Luminosa, non l'Acqua, a essere rinchiusa nella Rocca dei Vasi. La correzione era stata eseguita già da Luo Zhenyu nella sua edizione del manoscritto, ved. Chavannes – Pelliot, *Traité*, p. 613, terza colonna da sinistra. Che lo scriba qui abbia perso il filo è mostrato dal fatto che tra la fine della col. 60 e l'inizio della col. 61 salta una lunga frase di 16 caratteri, aggiunta a lato, in scrittura minuscola, in fase di revisione; nel testo emendato ritroviamo l'Acqua Sublime, che appare quindi per errore due volte di seguito. Cfr. Antrousseau, *Ed. Chavannes et P. Pelliot*, p. 57.

[48] Il brano sull'Inviato della Buona Luce che separa Luce e Tenebra e libera gli elementi luminosi viene identificato da Sundermann con il testo partico leggibile sul *uerso* del ms. M 240 (su cui cfr. la nota 40 a pp. 507-8). Il parallelismo con il cinese si riduce ad alcune frasi incomplete, nell'ordine: «allora separò (sic) lo splend[ente?] ...» ('dy'n wywd'd nys['g?]); «... separa dalla tenebra. Dapprima ...» ('c t'r ywd wywdyd nxwšt); «e l'Ira [egli] lega ai Nerbi» ('w dybhr 'br pdyg bndyd); «... rende libero. E Awarzōg ...» ([']z'd kryd 'w 'wrj[w]g); «... dio di [l]uce ...» ([r]wšn yzd). Tutto il resto viene ricostruito da Sundermann, producendo un brano in qualche modo somigliante a questo passo del rotolo di Pechino, ved. *Sermon*, pp. 64-5 par. 15. Dell'entità degli emendamenti non sembra avvedersi S.N.C. Lieu («Observations», pp. 63-4) quando sceglie proprio questo passaggio del *Sermon* come esempio di parallelo del testo cinese, affermando che «the differences between the two versions pale into insignificance when compared to the similarities».

[49] Cfr. la nota 25 a p. 505.

[50] «Preparare una brace»: lett. «stendere il fuoco in un letto».

[51] Il partico *grīw žīwandag* («Anima/Sé/Io Vivente») è probabilmente l'espressione soggiacente alla trascrizione usata in questo passo, che sembra basarsi sul cosiddetto dialetto del nord-ovest. Un'interpretazione sostanzialmente corretta del termine era stata data già da Robert Gauthiot, che aveva pensato però a una matrice sogdiana, cfr. la sua glossa in *Traité*, p. 538 nt. 2. *Grīw žīwandag* è un calco del siriaco npš' hyt'; in quest'ultima lingua npš' (*napšā*) indica al contempo l'«anima» e il «Sé», e con l'aggiunta di «vivente» (hyt') si riferisce nel mito manicheo al Padre della Grandezza, in particolare alla parte del suo Io divino (i cinque elementi luminosi) che viene sacrificata alle potenze della Tenebra per trasferirsi nei corpi di carne.

[52] Inizia da qui una nuova sezione del testo (coll. 66-82), imperniata su una allegoria di Due Notti e Tre Giorni. Un'altra sezione molto simile a questa («I Tre Giorni di Luce e le Due Notti di Tenebra») ritorna più avanti nel testo del rotolo. Entrambi i passaggi pre-

sentano grandi somiglianze con il *Kephalaion* IV copto sui «Quattro Grandi Giorni» e le «Quattro Notti», in cui i primi sono identificati nell'ordine con il Padre della Grandezza, il Terzo Inviato, la Colonna di Gloria e Gesù Splendore (ved. Gardner, *Kephalaia*, pp. 29-30). Il testo copto, tuttavia, non contiene riferimenti alla Luce-*Nous*; qui, come in altri punti, si ha l'impressione che i redattori del documento cinese, o della sua fonte, abbiano rielaborato una tradizione dogmatica e catechetica eterogenea (quale appunto quella dei *Kephalaia*, di cui è probabile che sia esistita una versione centroasiatica), mettendone insieme frammenti diversi legati dal filo conduttore della Buona Luce. Il rapporto tra il rotolo di Pechino e il *Kephalaion* IV è stato analizzato in dettaglio in Schmidt – Polotsky, *Mani-Fund*, pp. 74-80; cfr. anche la nota 120 a pp. 528-9. Il tema di questa sezione è il conflitto tra il corpo di carne e la Buona Luce nelle persone dei credenti manichei, per la salvezza della quintuplice natura luminosa costituita dagli elementi di luce (Aria, Vento, Luce, Acqua, Fuoco) segregati nel corpo. La Luce-*Nous* – qui definita come la «Grande Sapienza della Buona Luce» – estrae dalle proprie cinque membra (Aspetto, Animo, Coscienza, Riflessione, Pensiero) i Cinque Doni (ovvero le cinque virtù cardinali di Carità, Fede, Perfezione, Pazienza e Sapienza), e ne riveste i Cinque elementi luminosi nella persona del credente. Questo passo presenta un importante parallelo turco in un documento di Turfan (T II D 119 = U 45), in cui risulta leggibile gran parte della descrizione dei Tre Giorni di Luce, con gli elenchi delle Cinque membra della natura di luce e soprattutto la duplice designazione della Luce-*Nous* come «Carisma della Legge» (*nom qutï*) e «Dio della Grande Sapienza» (*uluγ bilig tngri*), ved. Klimkeit – Schmidt-Glintzer, *Türkische Paralleln*, pp. 86-7. La corrispondenza con il testo cinese è apprezzabile. Soltanto poche manciate di lettere sopravvivono invece nei frammenti partici che dovrebbero corrispondere a questa sezione, cfr. Sundermann, *Sermon*, p. 48 par. 17 h V/7-9/, par. 18 i R/1-3/, par. 19 i R/4-5/.

[53] La figura allegorica dell'Uomo Vecchio (*gurēn*, Mathews 3455, 3097), che fa qui la sua comparsa, ritorna nelle due sezioni successive in contrapposizione all'Uomo Nuovo, proiettato dalla gnosi verso la liberazione. Il tema è ricorrente nei *Kephalaia* copti, dove si dice però che l'Uomo Vecchio è imprigionato nel corpo di carne (piuttosto che identificarsi con esso), ved. Gardner, *Kephalaia*, pp. 94-5 (*Ke.* XXXVIII 89, 27-30), 99 (*Ke.* XXXVIII 94, 17-9), 101 (XXXVIII 97, 15), 228 (LXXXVIII 221, 15). Nel *Kephalaion* CXIV (269, 22-4) l'Uomo Vecchio viene associato, ma in modo non chiaro per via di una lacuna nel testo, all'immagine psichica, ovvero a una delle tre «immagini» (εἰκών), insieme a quella spirituale e a quella corporale,

che convivono nella persona dell'Eletto manicheo, ved. Gardner, *Kephalaia*, p. 275. Il contrasto retorico tra Uomo Vecchio e Uomo Nuovo appare già nelle epistole di Paolo agli Efesini (*Ep. Eph.* 4, 22-4) e ai Colossesi (*Ep. Col.* 3, 9-10), per indicare rispettivamente la condizione anteriore e quella posteriore alla *metanoia* cristiana. La definizione del corpo di carne come Uomo Vecchio è in ogni caso assente in Paolo. A essa si allude invece in uno degli scritti anti-manichei di Agostino, in un'argomentazione dell'autore che fa significativamente seguito a una lunga sequela di citazioni paoline: *Quamdiu ergo portamus imaginem terreni hominis, id est, quamdiu secundum carnem uiuimus, qui uetus etiam homo nominatur* ...; ved. *contra Fortunatum* 22, in *Six traités anti-manichéens*, p. 178. Il contesto è quello della pubblica disputa di Agostino con Fortunato, suo correligionario di un tempo, datata in modo preciso al 28-29 agosto 392.

[54] «Lascivia» (*yin*, Mathews 7433) è ripetuto due volte nell'enumerazione.

[55] «Molestia»: lett. «l'arrecare disturbo agli altri» (*luan ta*).

[56] Le «dodici nature cattive» nel pensiero del Demone della Concupiscenza corrispondono fedelmente a quelle che in due frammenti partici (M 34/R/6-15/, M 366/R/4-8/) attribuiti da W. Sundermann al *Sermone della Luce-Nous*, ma senza paralleli diretti nel testo cinese, vengono definite come le «Dodici Regalità (o «Dominazioni») di Tenebra» (dw'dys šhrd'ryft t'ryg *dwāδes šahrδārīft tārīg*): Stoltezza (*waδīšnāsagīft*), Lascivia (*āwaržōg*), Superbia (*gahrādanīft*), Disturbo (*āšōbgarīft*), Ira (*dēbahr*), Abiezione (*āyastagīft*), Distruzione (*wigānišn*), Rovina (*abnās*), Morte (*maran*), Inganno (**wiδeftagīft*), Ribellione (*wistambagīft*), Tenebra (*tār*), ved. *Sermon*, pp. 72-3 par. 84, cfr. *ibid.*, p. 118 par. 84 nt. 6. Il documento partico fa di questi aspetti la controparte speculare dei Dodici Eoni del Padre della Grandezza, chiamati anch'essi «Dodici Regalità» in partico (ma «aspetti», *xiang*, in cinese: cfr. la nota 130 a p. 532); il testo cinese ne dà un'interpretazione psicologica, definendoli come emanazioni del pensiero del Demone della Concupiscenza (Ὕλη). Le due formulazioni non si escludono a vicenda, e sottendono di fatto il panpsichismo dualista che è alla base della concezione manichea.

[57] Inizia da qui un'elencazione dei «Cinque Doni», ovvero delle cinque virtù cardinali con cui la Luce-*Nous* riveste le cinque membra della natura luminosa negli Eletti. La pentade delle virtù è sostanzialmente identica in tutte le lingue del Manicheismo: Amore, Fede, Perfezione, Pazienza, Sapienza, cfr. Polotsky, *Manicheismo*, p. 53.

[58] Su «Fede» cfr. la nota 62 a p. 512.

[59] Il copista qui ha saltato un'intera frase (tra parentesi quadre nella traduzione); la ricostruzione, resa possibile dall'andamento

anaforico del testo, viene correttamente stabilita da Chavannes – Pelliot, *Traité*, p. 541 nt. 5.

[60] «Perfezione» (*jiazu*, Mathews 1556, 6824). L'espressione cinese è attestata con questo significato già nel lessico buddista come traduzione del sanscrito *paripūrṇa*, ved. Nakamura, *BDJ*, p. 276a. Chavannes – Pelliot (*Traité*, p. 542 e *passim*) traducono erroneamente «contentement»; corretta, invece, la restituzione di Schmidt-Glintzer («die Vollkommenheit», ved. *Chinesische Manichaica*, p. 82 e *passim*). Il termine va inteso in ogni caso nel senso morale di «integrità», come mostra il peccato capitale corrispondente, che è la Lascivia. Cfr. anche Sundermann, *Sermon*, p. 104 par. 36 nt. 1.

[61] La sintassi di questa frase è ambigua, e il suo senso è incerto, come avevano osservato giustamente Chavannes – Pelliot (*Traité*, p. 542 nt. 1). A rigore bisognerebbe tradurre: «Xrōštag e Padwāxtag, dal tesoro delle parole, rivestirono la sapienza»; ma questo non quadra con l'impianto retorico del passaggio, il cui soggetto è «la Grande Sapienza della Buona Luce» (la Luce-*Nous*), e non si può escludere che qualche carattere sia saltato. Non è neppure chiaro cosa sia il «Grembo della Parola» (*yuzang*, dove *zang*, Mathews 6718, significa anche «tesoro», «deposito», e in ambito buddista traduce il pali e il sanscrito *piṭaka*, inteso come «raccolta di scritture»). W. Sundermann suggerisce che si tratti di un equivalente dell'espressione partica *saxwan tanbār*, «der Wortleib», che appare in uno dei frammenti del *Sermone della Luce-Nous* nonché, come calco, in alcuni testi manichei in sogdiano; egli ipotizza inoltre che l'espressione si riferisca al *corpus* scritturale manicheo.

[62] L'espressione cinese che designa la «Fede» come virtù cardinale dei Manichei è *chengxin* (Mathews 381, 2748). I due caratteri che formano questo composto significano rispettivamente «sincero/sincerità» e «fede», ma in combinazione il loro significato ordinario è «sincerità», «onestà», «buona fede» (e aggettivi derivati). Chavannes e Pelliot traducono «bonne foi» (*Traité*, p. 541 nt. 6 e *passim*), Schmidt-Glintzer «Aufrichtigkeit» (ved. *Chinesische Manichaica*, p. 83 e *passim*). In realtà il termine va interpretato in relazione alla terminologia buddista: nelle versioni cinesi del *Milindapañha*, p. es., *chengxin* traduce il pali *saddhā*, «fede», e un uso analogo ricorre nella traduzione di Xuanzang dell'*Abhidharmakośa-śastra*, ved. Nakamura, *BDJ*, p. 759d. Anche nella designazione della seconda virtù cardinale, pertanto, il cinese si accorda con le altre lingue del Manicheismo, incluso il partico, che impiega regolarmente *wawārift* («Glaube», «belief»), ved. *Sermon*, p. 152 (*s. u.* «w'wryft»).

[63] «Venerabile di Luce (*mingzun*, Mathews 4534, 6884) del Mon-

do di Purezza e di Luce»: è il Padre della Grandezza, cfr. Bryder, *Chinese Transformation*, pp. 81-91.

[64] «Regole complete» (*jujie*, Mathews 1556, 627). In ambito buddista, l'espressione cinese (var. *juzujie*, Mathews 1556, 6824, 627) traduce il sanscrito *upasaṃpadā*, e designa l'insieme dei 250 precetti che il monaco è tenuto a osservare (per le monache il numero varia da 348 a 500), cfr. Nakamura, *BDJ*, p. 275b. Qui il riferimento sembra essere agli Eletti manichei, cfr. sotto, la nota 67.

[65] «Dodici Grandi Re di Sapienza» (*zhihui shier dawang*). Il riferimento è verosimilmente ai Dodici Eoni (in cinese *xiang*, «Aspetti») che circondano il Padre della Grandezza, qualità astratte della natura assoluta di luce, talora associate alle figure maggiori del pantheon manicheo.

[66] «I sette Mahrāspand[ān]», come sembra di capire dalle enumerazioni precedenti, sono i Cinque elementi luminosi imprigionati nella materia (Aria, Vento, Luce, Acqua, Fuoco), ovvero i Cinque figli del Primo Uomo, insieme a Xrōštag e Padwāxtag. Il nome, che è medio-persiano, e il numero ricalcano quelli dei sette Amaša Spənta (*Amahraspandān* in medio-persiano), gli «Immortali Benefici» della tradizione avestica, cfr. Chavannes – Pelliot, *Traité*, pp. 544-5 nt. 1. Il riferimento all'ingresso regolare degli elementi luminosi nel corpo dei «puri monaci maestri» (cfr. nota successiva) sembra alludere alla dottrina manichea sulla liberazione delle particelle di luce attraverso il pasto e la digestione quotidiani degli Eletti, su cui ved. BeDuhn, «Metabolism of Salvation», pp. 5-37.

[67] «Monaci maestri» (*shiseng*, Mathews 5760, 5453). A. Forte (*Deux études sur le manichéisme chinois*, «T'oung Pao» LIX 1973, pp. 231 con nt. 1, 236) ha mostrato che deve trattarsi di una peculiare designazione degli Eletti manichei, come indicano alcuni passaggi dell'*Innario* di Dunhuang. Alla fine del X secolo, al-Nadīm riferisce che ai suoi tempi i Manichei nella regione di Samarcanda erano chiamati *aġārā* (*aġarī* secondo altre lezioni), cfr. la traduzione di A. Ventura dal *Fihrist* in vol. I, p. 333. Già J. Marquart (*Historische Glossen*, pp. 163-4) aveva suggerito che il termine segnalato dallo scrittore arabo risalisse al sanscrito *ācārya*, «maestro» specialmente buddista. Forte ipotizza che la parola d'origine fosse invece *ācārin*, «praticante», e indicasse tutti i fedeli piuttosto che i soli Eletti (il testo di al-Nadīm in questo senso è ambiguo), ved. Forte, *art. cit.*, p. 232. È difficile pronunciarsi in modo definitivo; va osservato però che proprio il rotolo di Pechino in numerosi passaggi si riferisce ai *dēnāwarān* (su cui cfr. la nota 91 a pp. 519-20) come ai «maestri» (*shi*), e sembra quindi confermare che quest'ultimo termine deve essere stato corrente fra gli Eletti manichei dell'Asia centrale come designazione di sé stessi.

[68] Alla seconda parte di questo periodo dovrebbe corrispondere nel partico il testo delle prime tre righe sul *recto* del frammento M 428c, ma le lacune sono tali che non può essere stabilito nessun parallelismo reale con il cinese. Tra le poche parole che Sundermann legge con certezza (oltre a pdgytwynd «[essi] ricevono» e jm'n kyrbg «ore benevole») va segnalata b'm 'stwn *bām istūn*, «Colonna di Gloria» (o «di Splendore»), ved. *Sermon*, p. 48 par. 18 i R/3/. Si tratta del nome partico per l'Uomo Perfetto, evocato dal Terzo Inviato per far salire le particelle di luce liberate verso il Sole e la Luna (cfr. Polotsky, *Manichäismus*, p. 49). Il testo cinese, come si vede, per questa figura usa invece un nome diverso, il medio-persiano Srōšahrāy.

[69] «Praticanti» (*xingzhe*, Mathews 2754, 263). La precedente menzione dei «monaci maestri» (ovvero degli Eletti) suggerisce che questa sia una designazione degli Uditori o Catecumeni. In effetti, W. Sundermann legge chiaramente la parola ngwš'g'n *nigōšāgān*, «uditori», nel frammento partico M 428c, i cui contenuti dovrebbero corrispondere a questo passo del rotolo di Pechino, ved. *Sermon*, p. 48 par. 19 i R/4-5/ (in realtà si tratta di due sole righe interrotte di testo, su cui non si legge praticamente nient'altro all'infuori di *dō šab* «due notti», il verbo *mānend* e un paio di preposizioni). Il fatto che alle coll. 298 e 303 dello stesso manoscritto cinese venisse usata una espressione diversa (*tingzhe*, «coloro che ascoltano») per indicare gli Uditori, aveva frenato Chavannes e Pelliot nell'identificazione dei «praticanti», ved. *Traité*, pp. 545-6 nt. 3. Ma la difformità terminologica si ricollega probabilmente alla natura composita del rotolo di Pechino, che trova in questo un ulteriore riscontro.

[70] La sezione che segue (coll. 82-112 del ms.) ha dei paralleli frammentari in partico (mss. M 428c/V/1-5/; M 638 + M 208/R/1-11/), ved. Sundermann, *Sermon*, pp. 64-5 parr. 20-3; sul *recto* e sul *verso* del doppio frammento M 638 + M 208 sono leggibili tracce di una o forse due intestazioni: zmbg kryd (*zambag kardēd*) «ingaggia battaglia» sul *recto*, mnwh[myd] (*manoh[mēd]*) «intelletto, voūς» sul *verso*, ved. *Sermon*, p. 44 *sub* j, dove la dicitura sul *recto* sembra riferirsi al titolo del capitolo (cfr. la nota 38 a p. 507). Di grande importanza sono un frammento parallelo in turco (TM 300), ved. Klimkeit – Schmidt-Glintzer, *Türkische Parallelen*, p. 89; e due frammenti in cinese, provenienti dall'area di Turfan, che sembrano attestare l'esistenza in questa stessa lingua di più versioni dei testi confluiti nel rotolo di Pechino (cfr. la nota 76 a pp. 515-6).

[71] «Talvolta» (*huo shi*): con questo avverbio, ripetuto anaforicamente, il testo segnala il periodico ripetersi nel presente del conflitto tra Uomo Vecchio e Uomo Nuovo. La formulazione retorica si ritrova nel testo partico e in quello turco, che usano allo stesso modo lo-

cuzioni temporali molto simili: nel primo 'wd 'st y'wr kd *ud ast yāwar kad* «e c'è un tempo, quando» (ved. Sundermann, *Sermon*, p. 48 par. 21 i V/4/, par. 23 j V/7/), nel secondo *ymä bar antaγ öd* «e c'è un tale tempo, [quando]», ved. Klimkeit – Schmidt-Glintzer, *Türkische Parallelen*, p. 89.

[72] «Con gioia ed entusiasmo, ringrazia rendendo omaggio e se ne va» (*huanxi yongyue, lixie erqu*): il senso di questa frase è problematico. Se la si considera come il seguito logico di quello che precede, bisogna intendere che è la natura ospite ad andarsene, una volta che si è liberata da ogni insidia. Ma andarsene dove, e da dove? Se si accetta l'interpretazione di W. Sundermann (*Sermon*, pp. 91-2), avremmo qui un'allusione alla liberazione degli elementi di luce attraverso il pasto e la digestione degli Eletti, a cui tutto questo passo si riferirebbe.

[73] Cfr. Sundermann, *Sermon*, pp. 64-5 par. 21. Il parallelismo con il testo turco è più difficile da stabilire in modo preciso, in quanto in esso più membra intellettuali vengono menzionate allo stesso tempo e a più riprese, ved. Klimkeit – Schmidt-Glintzer, *Türkische Parallelen*, p. 89.

[74] Le prime sei righe incomplete del *verso* del manoscritto M 638 + M 208 (cfr. la nota 70 a p. 514) contengono un testo partico parallelo alla parte finale di questo passaggio, ved. Sundermann, *Sermon*, p. 48 par. 22 j V/1-6/, pp. 64-5 par. 22.

[75] Alle prime due frasi di questo paragrafo corrisponde approssimativamente il testo partico leggibile nel ms. M 638 + M 208/V/7-11/, cfr. Sundermann, *Sermon*, pp. 64-5 par. 23. Da questo punto in poi non ci sono paralleli partici del rotolo di Pechino fino alla sezione intitolata «Sermone sugli Alberi di Morte e gli Alberi di Vita».

[76] Nel 1995, tra i manoscritti di Turfan nel fondo della Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften (Staatsbibliothek zu Berlin-Preußischer Kulturbesitz: Orientabteilung), Yoshida Yutaka ha identificato in fotografia due frammenti appartenenti probabilmente a un medesimo manoscritto cinese, i cui contenuti sono molto simili a parti di questa sezione del rotolo di Pechino. I frammenti sono identificati dalle sigle Ch 3218 e Ch 3138 (T III T 132), e Yoshida ne ha pubblicato una trascrizione basata sulle fotografie, *Manichaean Fragments*, pp. 35-9. Egli ritiene che in base al tipo di scrittura i frammenti siano ascrivibili alla prima metà dell'VIII secolo, e siano pertanto anteriori di circa un secolo, forse due, rispetto al rotolo di Pechino. Se queste ipotesi dovessero essere confermate da un esame codicologico definitivo, avremmo da un lato frammenti di un testo formalmente regolare, probabilmente proveniente dalla biblioteca di un monastero e risalente all'epoca di espansione del Manicheismo nel bacino del Tarim (700-750); dall'altro, nel rotolo di Pechino,

una copia privata, irregolare, di origine e natura dubbie e di epoca tarda, verosimilmente basata su testi come quello dei due frammenti di Turfan. A proposito di questi ultimi, la sigla accessoria attribuita a uno dei due (T III T 132) rivela che esso fu ritrovato nel sito di Toyuq, a est di Turfan, nel corso della terza spedizione tedesca nella regione guidata da A. Grünwedel nel 1906-07 (Grünwedel, in particolare, fu a Toyuq nel gennaio 1907); se i due frammenti sono parti di uno stesso manoscritto, anche l'altro deve provenire dallo stesso sito. Ancora da Toyuq proviene il frammento di un *Innario* manicheo cinese (Ch 258/T II T 1319), parte di un codice databile dal IX secolo in poi, identificato da Th. Thilo nella collezione di Berlino. Sembra quindi che il piccolo villaggio di Toyuq, a est di Turfan, abbia ospitato una comunità manichea cinese di qualche rilievo per un periodo abbastanza lungo, tra l'VIII e il IX secolo e forse oltre.

[77] Come già osservato da Chavannes e Pelliot (ved. *Traité*, p. 549 nt. 1), i «Santi del macrocosmo» vanno identificati con i Cinque figli dello Spirito Vivente (Vento Puro o Puro Vento Vivente nei testi cinesi), ipostasi della seconda creazione, che insieme a quest'ultimo liberano il Primo Uomo (qui Pensiero Pristino) dagli antri della tenebra, e fungono quindi da guardiani nella prigione del mondo in cui sono rinchiusi i demoni del lutto. Su queste cinque figure, conosciute in latino come Splenditenens, Rex honoris, Adamas, Gloriosus Rex, Atlas, cfr. Polotsky, *Manichäismus*, pp. 45-8. Essi sono elencati di seguito nel testo del rotolo di Pechino. Per gli appellativi cinesi sono state proposte identificazioni diverse da Chavannes – Pelliot (*Traité*, pp. 549-51) e da Waldschmidt – Lentz (*Dogmatik*, pp. 510-1). Per una discussione complessiva, cfr. Bryder, *Chinese Transformation*, pp. 102-3.

[78] L'«Inviato della Luce Reggitore del Mondo» (*Chishi mingshi*, Mathews 1035, 5790, 4534, 5770) è identificato con lo Splenditenens da Chavannes – Pelliot (*Traité*, p. 549 nt. 2), con Atlas da Waldschmidt – Lentz (*Dogmatik*, p. 510 *sub* 130a). Nel buddismo, «Reggitore del Mondo» (*Chishi*) è il nome cinese del bodhisattva Vasudhārā, a cui sono intitolati un *sūtra* tradotto da Kumārajīva agli inizi del V secolo (*Chishi jing*, T 14 n. 482) e alcuni testi di *dhāraṇī* (T 20 nn. 1162, 1163, 1164), il primo dei quali fu tradotto da Xuanzang (602-664) nel 654.

[79] Il «Gran Re dei Dieci Cieli» (*Shitian datwang*, Mathews 5807, 6361, 5943, 7037) è identificato con il Rex honoris sia da Chavannes – Pelliot (*Traité*, p. 549 nt. 3) sia da Waldschmidt – Lentz (*Dogmatik*, p. 510 *sub* 130b).

[80] L'«Inviato Vittorioso Soggiogatore del Demone» (*Xiangmo shengshi*, Mathews 654, 4545, 5754, 5770) è identificato con Adamas

sia da Chavannes e Pelliot (*Traité*, p. 549 nt. 4) sia da Waldschmidt e Lentz (*Dogmatik*, p. 510 *sub* 130c). Nel mito manicheo, il demone soggiogato da Adamas è l'orribile mostro marino nato dal seme che gli Arconti, alla vista delle Vergini inviate dal Padre della Grandezza, hanno versato sulla «terra umida» (il mare) insieme alla luce divorata in precedenza, cfr. Polotsky, *Manicheismo*, pp. 48-9. Ai Cinesi dell'epoca Tang, tuttavia, l'epiteto «Soggiogatore del Demone» (*xiangmo*, traduzione di termini sanscriti quali *māra-vijaya* e *māra-bhañjaka*) era familiare innanzitutto per la sua associazione con il Buddha vincitore di Māra, cfr. Nakamura, *BDJ*, p. 405c-d.

[81] L'«Inviato della Luce Grembo-della-Terra» (*Dizang mingshi*, Mathews 6198, 6718, 4534, 5770) è identificato con Atlas da Chavannes – Pelliot (*Traité*, pp. 549-50 nt. 5) e con il Gloriosus Rex da Waldschmidt – Lentz (*Dogmatik*, pp. 510-1 *sub* 130d).

[82] L'«Inviato della Luce che Sprona il Fulgore» (*Cuiguang mingshi*, Mathews 6865, 3583, 4534, 5770) è identificato con il Gloriosus Rex da Chavannes – Pelliot (*Traité*, pp. 550-1 nt. 1), con lo Splenditenens da Waldschmidt – Lentz (*Dogmatik*, p. 511 *sub* 130d).

[83] La sezione che si fa cominciare da qui (coll. 112-36 del ms.) non ha paralleli in altre lingue. Essa verte sull'Eletto manicheo, indicato come «colui che ha preso i voti» (cfr. la nota successiva), come «maestro» (cfr. la nota 67 a p. 513), e soprattutto con la designazione emblematica e storicamente rilevante di *dēnāwar* (più avanti spiegata come «colui che possiede la religione», cfr. le note 91 e 94 a pp. 519-21).

[84] «L'uomo che ha preso i voti»: *chujia zhi ren*. L'espressione *chu jia* (Mathews 1409, 594), lett. «uscire di casa», usata come traduzione del sanscrito *pravrajita*, indica regolarmente l'ingresso nel noviziato del futuro monaco buddista, e talvolta l'ordinazione stessa, cfr. Nakamura, *BDJ*, p. 671b. In senso più ampio essa designa l'ingresso in religione, e in ambito manicheo l'accesso alla condizione di Eletto; in questa accezione *chu jia* appare come titolo di una delle sezioni del *Compendio* manicheo del 731 (ved. sopra, p. 344 con nota 2).

[85] «Per quale ragione, dunque?»: *heyigu* (Mathews 2109, 2932, 3455). In questa domanda retorica si esprime un classico stilema del linguaggio di traduzione buddista, calco del sanscrito *tat kasya hetoḥ* (o di espressioni analoghe in pali, gāndhārī, ecc.), con cui il Buddha introduce le sue spiegazioni nei sermoni. Cfr. Nakamura, *BDJ*, p. 161b. La formula, assai rara in cinese al di fuori dei testi buddisti, appare già con An Shigao (*floruit* 148-170) e le traduzioni di epoca Han, ved. Zürcher, *Late Han Vernacular*, p. 192.

[86] «La Buona Luce e gli Aspetti della Legge»: *huiming faxiang* (Mathews 2339 [< 2333], 4534, 1762, 2562). La seconda parte di questa frase (in cinese *faxiang*, qui tradotto come «Aspetti della Leg-

ge»), è stata interpretata da più di uno studioso come calco dell'espressione «Gloria della Legge» che in partico, nella forma *dēn farrah*, appare proprio nell'*incipit* del frammento M 351, da cui W. Sundermann fa iniziare il *Sermone della Luce-Nous* (ved. *Sermon*, pp. 62-3 par. 1). Espressioni analoghe sono attestate in medio-persiano (*farrah ī dēn*) e in sogdiano (*δγnyfrn*), ved. Sundermann, *Namen*, pp. 102 *sub* 4/16.1, 132 nn. 236-9. Secondo un'interpretazione più volte ripetuta, la «Gloria della Legge» (concetto in cui si fa rientrare anche il termine turco *nom qutï*, «Carisma della Legge», su cui cfr. la nota 52 a pp. 509-10) sarebbe il Noῦς divino; si è poi ritenuto che il composto cinese *faxiang* (Mathews 1762, 2562) dove *fa* significa «Legge», religione avvalorasse la traduzione del termine *xiang* come «gloria», ved. P. Pelliot, «T'oung Pao» XXV 1928, p. 430; Waldschmidt – Lentz, *Dogmatik*, p. 529 *sub* 146d; Bryder, *Chinese Transformation*, pp. 116-7, 133; Sundermann, *Namen*, *loc. cit.*; Id., *Sermon*, p. 26; Id., «Who is the Light-NOYΣ», p. 256 nt. 8.

[87] I Tre Costanti (*san chang*, Mathews 5415, 221) e i Cinque Grandi (*wu da*, Mathews 7187, 5943). Chavannes – Pelliot, *Traité*, p. 552 nt. 1, traducono *san chang* e *wu da* come «trois permanences» e «cinq grandeurs», e vi vedono rispettivamente «les trois attributs essentiels du Père de la Grandeur, c'est-à-dire sa Lumière, sa Force et sa Sagesse», e «les "cinq membres" du Père de la Grandeur». Waldschmidt – Lentz (*Dogmatik*, p. 529 *sub* 146c) interpretano invece *san chang* («drei Ewigen») come un riferimento alla Trinità. Le due espressioni ritornano con frequenza nell'*Innario* di Dunhuang, dove almeno una delle occorrenze suggerisce che «Tre Costanti» e «Cinque Grandi» possano riferirsi in realtà ai Tre Sigilli (i *tria signacula* di cui parla Agostino) e ai cinque comandamenti maggiori prescritti all'Eletto manicheo.

[88] Se il carattere *xiang* («aspetto», Mathews 2562) è una designazione del νοῦς, «Grande Aspetto» (*da xiang*) va inteso nel senso di «Grande Noῦς», così come nell'espressione in medio-persiano whmn wzrg *wahman wuzurg*, cfr. p. es. Henning, *Beichtbuch*, pp. 23, 27 (ms. M 801 II fol. 11, 166; II fol. 20, 329). Nei testi iranici di Turfan, tuttavia, questa definizione non sembra attestata in relazione a Srōšahrāy (che, ricordiamo, si identifica con l'Uomo Perfetto/Colonna di Gloria, liberatore della luce). Essa appare invece nei *Kephalaia* copti, significativamente nel *Kephalaion* XXXVIII (92, 5) sulla Luce-Noῦς, dove il Messaggero (il Terzo Inviato), in mezzo alle dodici forze di luce del macrocosmo che sono i cinque figli del Primo Uomo, i cinque figli dello Spirito Vivente, l'Appello e la Risposta, pose «il Grande Noῦς (*pnac nnouc*), che è la Colonna di Gloria, l'Uomo Perfetto», ved. Gardner, *Kephalaia*, p. 97. Il parallelismo tra il testo copto e

quello cinese riguardo al Noûς è completo: per indicare il primo membro della natura luminosa, i *Kephalaia* dicono Noûς, mentre il rotolo di Pechino dice *xiang* («Aspetto»); in riferimento all'Uomo Perfetto (Srōšahrāy), i *Kephalaia* parlano di Grande Noûς, mentre il documento cinese di Grande *xiang*. L'omologia suggerisce che il concetto reso in cinese con il termine polisemico «aspetto» (*xiang*) fosse proprio quello di Noûς (verosimilmente attraverso il medio-persiano *wahman*: cfr. la nota 86 a pp. 517-8). L'indicazione dei *Kephalaia* esclude in ogni caso l'interpretazione di questo passo proposta da Pelliot, *art. cit.*, p. 430: Srōšahrāy «au grand *bām*».

[89] Le «Cinque Luci» (*wuming*) sono i cinque elementi luminosi (Aria, Vento, Luce, Acqua, Fuoco), ovvero i cinque figli del Primo Uomo. Questa designazione ricorre in diverse parti dell'*Inario* e in un punto del *Compendio* di Dunhuang. Cfr. Forte, *Deux études*, cit. pp. 244-7, in particolare p. 244 nt. 4, dove si elencano ventitré diversi epiteti attribuiti ai cinque elementi nei testi manichei cinesi. L'espressione «Cinque Luci», che a prima vista può sembrare un'abbreviazione di «cinque corpi luminosi» (*wu mingshen*) o «cinque nature luminose» (*wu mingxing*), riflette in realtà fedelmente la forma partica (pnj rwšn), cfr. Sundermann, *Namen*, p. 125 *sub* 2/4.1.1.

[90] Il copista qui ha saltato quattro caratteri. Per un'ipotesi di ricostruzione del testo, cfr. Aurousseau, *Ed. Chavannes et P. Pelliot*, p. 58.

[91] «Puri» *dēnāwarān*: appare qui per la prima volta nel testo, in riferimento agli Eletti manichei, una trascrizione di *dēnāwar*, lett. «portatore di religione (*dēn*)». A questo epiteto è riconducibile l'appellativo di Dināwariyya, che nel *Fihrist* di al-Nadīm (circa 990) viene riferito alla Chiesa manichea dissidente costituitasi «al di là del fiume di Balḫ» nel rifiuto dell'autorità suprema dell'*imām*, ovvero del-l'ἀρχηγός residente in Mesopotamia. Secondo lo scrittore arabo, «[c]costoro contestavano il principio secondo cui l'imamato non si perfezionava sino a che non si fosse insediato in Babilonia, in quanto non era concesso all'*imām* di risiedere altrove, e continuarono nella contestazione di questo e di altri punti che non è qui utile menzionare, sino a che Mihr non divenne il capo supremo; ciò avvenne durante il regno di al-Walīd ibn 'Abd al-Malik e continuò sino al governatorato in Iraq di Ḫālid ibn 'Abd Allāh al-Qasrī» (ved. vol. I, pp. 327-8; trad. di A. Ventura). Al-Walīd ibn 'Abd al-Malik fu il califfo omayyade tra il 705 e il 714, mentre al-Qasrī fu governatore dell'Iraq tra il 724 e il 737; la discrepanza cronologica viene generalmente interpretata nel senso che Mihr divenne capo della Chiesa manichea in Mesopotamia all'epoca del primo personaggio, e la scissione fu ricomposta sotto di lui al tempo di al-Qasrī (724-737). All'interno di

una breve notizia sulla Persia, basata verosimilmente su informazioni raccolte in Asia centrale nella fase finale del suo lungo viaggio (629-645), il celebre monaco buddista Xuanzang racconta che in quel paese «estremamente numerosi sono i templi di *deva*, che sono venerati dai seguaci dell'eresia dei **dēnāβar[ān]*» (ved. T 51 n. 2087 XI 938a18-9, cfr. Chavannes – Pelliot, *Traité*, p. 150). Xuanzang sembra riferire l'informazione alla Persia in generale, ma la menzione subito dopo di una presenza buddista di alcune centinaia di monaci aderenti alla scuola dei Sarvāstivādin nonché di una ricca e popolosa città ai confini orientali del paese, chiamata Hemo (CMA *γak-mat, probabilmente un'inversione di *mat-γak > *marγ[ak], Marw), suggeriscono che la roccaforte dei *dēnāβarān* (non ancora scismatici) fosse a quell'epoca la Margiana.

[92] Tutta questa frase è di forte impronta buddista. «Perseverare nell'osservanza» (*zhuchi*, Mathews 1337, 1035, traduzione del sanscrito *tiṣṭhati*), «Suprema Retta Legge» (*wushang zhengfa*, Mathews 7173, 5669, 351, 1762), e «non recedere» (*bu tuizhuan*, Mathews 5379, 6568, 1431, sanscrito *avaivartika*) sono espressioni tipiche del linguaggio di traduzione dei *sūtra*, cfr. Nakamura, *BDJ*, pp. 664d, 1168c-d.

[93] Il *Vangelo* (*Yinglun jing*, Mathews 7477, 4254, 1123, dove *jing* significa «scrittura [sacra]») è ovviamente quello di Mani. Il titolo figura al primo posto nell'elenco delle sette sezioni del canone manicheo nel *Compendio*, ved. T 54 n. 2141A p. 1280b15. La trascrizione *Yinglun* (CMA *ʔiŋ-lwin, CMT *ʔiäŋ-lyn, HX *ʔiəŋ-li*ən [cfr. Takata 1002, 0837]) nasce forse da un'imperfetta vocalizzazione del partico e medio-persiano *'wnglywn* (normalmente letto *ewangelyōn*), come suggerito da W.B. Henning, ved. Haloun – Henning, *Compendium*, pp. 194 nt. 61, 207 *sub* par. 6a, 212.

[94] «Posseggono nella loro persona la Buona Legge» (*shen ju shanfa*) è di fatto un'altra definizione di *dēnāwar* (cfr. la nota 91 a pp. 519-20), o più esattamente del medio-persiano *dēndār* (ma i due concetti si sovrappongono). La frase, che viene ripetuta poco più avanti in una citazione dalle *Epistole* di Mani, ci offre una chiave per il significato di *shanfa* (Mathews 5657, 1762), «Buona Legge», nei testi manichei cinesi (per le occorrenze nell'*Innario*, ved. T 54 n. 1240 pp. 1273b28, c2, c17, 1274a1, c16; cfr. Tsui, *Mo Ni Chiao*, pp. 188 [137c, 139a], 189 [146d], 190 [153a], 192 [194d]): si tratta proprio del concetto di *dēn*, «religione», nella sua formulazione iranica. All'inizio di questo passaggio, il carattere *ruo* (Mathews 3126) non va interpretato come una congiunzione condizionale, come fanno Chavannes e Pelliot (ved. *Traité*, p. 556) e Schmidt-Glintzer (ved. *Chinesische Manichaica*,

p. 87), bensì come avverbio che espone il tema («in quanto a», «per quanto riguarda»).

[95] Il testo cinese presenta qui un passo di notevole interesse, introdotto come citazione dal *Vangelo* di Mani. La formula trinitaria al suo interno è seguita da una glossa in cui si riflette una rielaborazione manichea del dogma cristiano: il Padre, ci viene detto, è il «Supremo Venerabile di Luce del Mondo della Luce» (*mingjie wushang mingzun*, Mathews 4534, 632, 7173, 5669, 4534, 6884), ovvero il Padre della Grandezza; il Figlio è «la luce del Sole e della Luna», che è verosimilmente Gesù Splendore (cfr. la nota 124 a p. 530), forse insieme al Terzo Inviato; il «Vento Puro della Legge» (*jing fafeng*, Mathews 1153, 1762, 1890), corrispondente allo Spirito Santo del cristianesimo, è la Buona Luce. Abbiamo dunque una trinità gnostica: Padre della Grandezza – Gesù Splendore/Terzo Inviato – Luce-Noûs. Sia Chavannes e Pelliot sia Schmidt-Glintzer interpretano la frase in cui vengono identificate le tre figure trinitarie come parte della citazione dal *Vangelo* (ved. *Traité*, p. 556; *Chinesische Manichaica*, p. 87).

[96] A *Epistole* corrisponde *Ningwan* (Mathews 4725, 7030) *jing*. Si tratta verosimilmente della stessa scrittura chiamata *Niwan* (Mathews 4660, 7030) nel *Compendio* (ved. T 54 n. 2141A p. 1280b17), e identificata da W.B. Henning con le *Lettere* (dal medio-persiano **dēwān*) di Mani, indicate come parte del suo *corpus* di scritture nelle fonti copte, ved. Haloun – Henning, *Compendium*, pp. 194 nt. 61, 207 *sub* par. 6c. La ricostruzione fonetica delle due trascrizioni cinesi proposta da Henning presenta tuttavia alcune difficoltà, che saranno discusse nella traduzione del *Compendio* nel quarto volume di quest'opera.

[97] Purezza (*qingjing*, Mathews 1171, 1153), Luce (*guangming*, Mathews 3583, 4534), Forza (*dali*, Mathews 5943, 3920), Sapienza (*zhihui*, Mathews 933, 2339 = 2333) sono i quattro attributi del Padre della Grandezza, divinità suprema o meglio personalità divina del Mondo di Luce nel sistema manicheo.

[98] Con una vistosa cesura retorica – la formula «voi tutti, ascoltate con attenzione (*rudeng titing*)», che apre abitualmente i discorsi del Buddha nei *sūtra* mahāyānici, e che sembra già immemore del dialogo con *Addā dell'*incipit* – inizia una nuova, lunga sezione del testo (coll. 137-83). Gli altri traduttori rendono questa parte del documento al passato (ved. Chavannes – Pelliot, *Traité*, pp. 556-63; Schmidt-Glintzer, *Chinesische Manichaica*, pp. 87-91); ma nei paralleli in altre lingue i verbi sono coniugati al presente, e questa interpretazione cronologica risulta dall'argomento stesso del passo. Il tema degli alberi di vita e di morte risale probabilmente alla formulazione originaria della dottrina manichea, come indicano già nel IV secolo le testimo-

nianze concordi di Agostino e degli *Acta Archelai*, ved. Chavannes – Pelliot, *Traité*, pp. 528-9 nt. 2; sulla metafora dell'albero nella letteratura manichea cfr. Arnold-Döben, *Bildersprache*, pp. 7-40. Questa è probabilmente la sezione per la quale esiste il parallelo partico più completo e omogeneo (parr. 24-37 nella ricostruzione di Sundermann): il testo partico è distribuito su cinque frammenti manoscritti (M 1603, M 2705, M 27, M 457, M 349), due dei quali (M 27 e M 457) di grosse dimensioni, ved. Sundermann, *Sermon*, pp. 31-3 (descrizione dei manoscritti), pp. 49-51 (testo critico), tavv. fuori testo X-XIII (fotografie dei mss.).

[99] «Cinque [tipi di] desiderio» (*wu yu*, Mathews 7187, 7672) è un'espressione buddista, traduzione del sanscrito *pañca kāma-guṇaḥ*, e si riferisce alle passioni dei cinque sensi, ved. Nakamura, *BDJ*, pp. 376d-377a; la si incontra più spesso con il carattere *yu* «desiderio» scritto senza il radicale «cuore» sotto (ovvero Mathews 7671). Il manoscritto usa la forma con questo radicale (Mathews 7672), che ha lo stesso significato della precedente ma con una sfumatura verso il concetto di «desiderio sensuale», «concupiscenza».

[100] Non è chiaro chi siano «la Colomba Bianca, Vento Puro Trascendente, e il valoroso Principe della Legge, figlio del Grande Santo»; questo è uno dei passaggi più oscuri del rotolo di Pechino. Nella «Colomba Bianca, Vento Puro Trascendente» si può riconoscere agevolmente lo Spirito Santo, come già indicato da Chavannes – Pelliot, *Traité*, p. 557 nt. 2. Più problematica è l'identificazione della seconda figura. Gli altri traduttori interpretano l'espressione *fazi* come «figli della Legge», al plurale, ma nel testo cinese non vi è nessuna indicazione del numero. In ambito buddista, «figlio della Legge (= Dharma)» è una designazione generale dei religiosi, ved. Nakamura, *BDJ*, p. 1232a. Lo stesso significato si ritrova apparentemente tra i Manichei per l'espressione equivalente *dēnzādag* (medio-persiano), cfr. Boyce, *Word-List*, p. 38 («child of the religion, son of the faith»). Il contesto, tuttavia, sembra escludere questa interpretazione. La soluzione dipende dall'identità che si attribuisce al «Grande Santo» (*dasheng*); l'ipotesi più probabile, avanzata già da Chavannes – Pelliot (*Traité*, p. 557 nt. 3), è che egli sia il Padre della Grandezza. Ma se è così, non vi è ragione di interpretare *fazi* al plurale; questo termine, nel lessico buddista, può anche essere inteso come «Principe del Dharma» in riferimento ai *bodhisattva* (ved. Nakamura, *BDJ*, 1232a), ed è plausibile che abbia anche qui la stessa accezione. Il «valoroso Principe della Legge, figlio del Grande Santo (Padre della Grandezza)» è allora verosimilmente Gesù Splendore, che in un verso dell'*Inario* (col. 152) viene definito «abile nel combattere e valoroso» (*nengzhan yongjian*), ved. T 54 n. 2140 p. 1273c28, cfr. Tsui, *Mo Ni*

Chiao, p. 190 (152b). Lo Spirito Santo e Gesù Splendore sono in ogni caso le uniche due figure teologiche del sistema manicheo direttamente riconducibili alla Luce-Noûs, che nella personificazione dell'Inviato della Buona Luce è il vero soggetto del brano.

[101] Le «sette perle preziose» sono verosimilmente i sette Mahrū-spandān, ovvero i cinque elementi luminosi imprigionati nella materia insieme a Xrōštag e Padwāxtag (cfr. la nota 66 a p. 513), che sono «ricoperti di ogni lordura» nella prigione del corpo di carne. Cfr. Arnold-Döben, *Bildersprache*, p. 61.

[102] Questo passaggio è incredibilmente involuto, e viziato da alcuni errori concettuali. O lo scriba o il traduttore devono essersi persi nel gioco estenuante di anafore e metafore che caratterizza la prosa del documento. Il soggetto è la Buona Luce (Luce-Noûs), il tema è la sua opera di redenzione. La frase finale, che paragona l'opera presente della Buona Luce a quella svolta nell'Epoca iniziale e nel macrocosmo dal Pensiero Pristino (Primo Uomo) e dal Vento Puro (Spirito Vivente), è evidentemente inesatta: vi si dice infatti che questi «ebbero ciascuno cinque figli, che offrirono appoggio ai cinque corpi luminosi», mentre secondo il mito manicheo fu lo Spirito Vivente con i suoi cinque figli a soccorrere il Primo Uomo e i cinque figli di questo, ovvero i cinque corpi/elementi luminosi. Nonostante la confusione, l'analogia fa capire che ciò di cui si parla è la redenzione degli elementi luminosi (definiti «nature interiori», *nei xing*, ovvero le ipostasi della natura assoluta di luce all'interno del corpo) nel microcosmo del corpo di carne. La Buona Luce, ci viene detto, pianta «i semi supremi della propria luce», estrae sagome e tesori «dalle proprie membra» e li attribuisce alle nature interiori, trasformandole in «colonne d'appoggio» che consentono ai «semi della verità» di uscire dal «quintuplice antro di tenebra». In realtà, e questa è la seconda confusione, dovrebbero essere i «semi della verità» della Buona Luce a fungere da colonne d'appoggio per liberare le nature interiori dalla tenebra del microcosmo carnale.

[103] A «Mancanza di fede» (*wuxin*, Mathews 7173, 2748) corrisponde esattamente la parola *awāwārift*, che nel frammento partico parallelo a questa sezione designa la radice del secondo albero di morte, ved. Sundermann, *Sermon*, pp. 66-7 par. 28. In base alla struttura delle serie dogmatiche, in cui le radici degli alberi di morte e di vita corrispondono rispettivamente ai cinque peccati capitali e alle cinque virtù cardinali, ci si aspetterebbe in questo punto di trovare l'Ira, che è il secondo peccato capitale. W. Sundermann osserva tuttavia che la «Mancanza di fede» è l'esatto contrario della Fede, ovvero la seconda virtù cardinale che è la radice del secondo albero di vita, ved. *Sermon*, p. 97 par. 28 nt. 9.

[104] «Oblio»: *wang* (Mathews 7036). Nel parallelo partico, il tronco del secondo albero di morte è la «Menzogna» (drwg *drōγ*), ved. Sundermann, *Sermon*, pp. 66-7 par. 28. Le discrepanze tra partico e cinese sono numerose, e indicano una eterogeneità complessiva delle due versioni che non occorre spiegare di volta in volta. In questo caso, tuttavia, è possibile che la discordanza dipenda da un semplice errore del copista, poiché il carattere *wang* di «oblio» è molto simile a un altro, omofono (Mathews 7035), che significa appunto «menzogna» (cfr. Yoshida, recensione di Sundermann, *Sermon*, p. 109).

[105] «Invidia» traduce *zengshang* (Mathews 6763, 5669), dove il primo carattere *zeng* (lett. «aumentare») sostituisce l'omofono *zeng* (Mathews 6764, scritto in modo assai simile ma con un radicale diverso), che significa «odiare», «detestare»; *shang* significa «superiore». Chavannes – Pelliot, *Traité*, p. 560, traducono alla lettera «la haine des supérieurs», così come Schmidt-Glintzer («der Haß gegen die Obrigkeit», ved. *Chinesische Manichaica*, p. 89). Ma più che un sentimento anti-gerarchico, l'espressione rende probabilmente il concetto di «invidia» verso ciò che è spiritualmente superiore, come conferma questo passaggio del *Guang hongming ji*, una celebre raccolta di testi di apologetica buddista scritti in Cina tra il IV e il VII secolo completata nel 664: «Poiché sono stolti e illusi, gli esseri umani nutrono spesso sentimenti di gelosia e di invidia (*zengshang*, scritto con gli stessi caratteri usati in questo passo del rotolo di Pechino; n.d.t.); per questo, quando vedono qualcuno che agisce in modo virtuoso, concepiscono pensieri malevoli» (ved. T 52 n. 2103 XXVII 320a22-3).

[106] La sintassi e il contesto suggeriscono che «Libidine» (*aiyu*, Mathews 9, 7672) vada inteso come determinante di quello che segue (*zhu hujing ye*, «gli atti impuri»), e che tutta la frase definisca il «colore» dell'albero della Coscienza di tenebra attraverso una perifrasi, così come accade in altri passaggi di questa sezione del rotolo. Chavannes – Pelliot, *Traité*, pp. 560-1, 561 nt. 1, tuttavia, separano *aiyu* («l'amour sensuel») dal resto («des diverses sortes d'actions impures, on les commet d'abord et on s'en repent ensuite»), che considerano un'interpolazione; la stessa soluzione è adottata da Schmidt-Glintzer (ved. *Chinesische Manichaica*, p. 89). Questa interpretazione poco plausibile in sé, è smentita dal testo parallelo in partico (par. 29 nella ricostruzione di Sundermann), che usa una circonlocuzione analoga: *kirdagān ĕē nē niyābag*, «gli atti che non [sono] appropriati», ved. *Sermon*, p. 66 par. 29.

[107] «Indistinzione»: *wuji* (Mathews 7173, 431). Chavannes – Pelliot traducono «l'absence de mémoire» (ved. *Traité*, p. 561), seguiti da Schmidt-Glintzer («die Erinnerungslosigkeit»: *Chinesische Manichaica*, p. 89). Ma poco più sopra, a proposito dell'albero dell'Animo

di Tenebra, viene detto che il suo tronco è l'Oblio (*wang*, Mathews 7036), e anche ammettendo in quel caso un *lapsus calami* (cfr. la nota 104 a p. 524), questo è il carattere usato per rendere il concetto del dimenticare. In realtà, *wuji* (lett. «assenza di segni da ricordare») è una comune espressione buddista che traduce il sanscrito *avyākṛta*, e indica la neutralità karmica, l'assenza di produzioni karmiche buone o cattive, in altre parole l'indistinzione morale, ved. Nakamura, *BDJ*, p. 1318b. Il termine *avyākṛta* deve aver fatto parte del vocabolario dei Manichei del Turkestan cinese, poiché lo si ritrova in trascrizione, nella forma *afyakirlt*[], nel *Grande Inno a Mani* in turco antico che apre il libro manicheo in formato *pothī* ritrovato a Murtuq (a est di Turfan) nel 1906 dalla terza spedizione Grünwedel – von Le Coq, e risalente forse al primo quarto del X secolo, ved. Clark, *Pothi-Book*, pp. 170 (86), 199 con nota.

[108] Ancora un «già visto». Nella sezione intitolata «L'Inviato della Buona Luce e la sua opera di redenzione» abbiamo letto che l'Inviato «impugnando la scure della sapienza, recide gli alberi venefici e getta via i tronconi così come le erbe immonde rimaste» (ved. sopra, p. 322).

[109] Il testo cinese (col. 173 del ms.) ha qui un'espressione di difficile interpretazione, *meizhong* (Mathews 4406, 1517). Il primo carattere (*mei*) significa «bello», «ottimo», «bellezza», e in senso verbale (raro al di fuori del composto *zanmei*) «elogiare»; il secondo carattere (*zhong*) significa «moltitudine», «tutti», e in ambito buddista rende a volte il sanscrito *saṃgha*. Chavannes e Pelliot traducono «l'éloge de la multitude», precisando che il riferimento è alla «multitude des croyants», ved. *Traité*, p. 562 e nt. 1.

[110] «Convinzione» (*jianxin*, Mathews 860, 2748), lett. «vedere e credere», ovvero credere a ciò che si vede. Abitualmente il termine viene tradotto come «fede» (o «credere», se usato verbalmente), e così lo interpretano Chavannes e Pelliot («la foi», ved. *Traité*, p. 562) e Schmidt-Glintzer («der Glaube», ved. *Chinesische Manichaica*, p. 90). Abbiamo visto però (cfr. la nota 62 a p. 512) che un'altra espressione (*chengxin*, lett. «fede sincera») viene usata nel rotolo per rendere il concetto di «Fede» come virtù cardinale. Anche il parallelo partico ricorre a un vocabolo diverso da *wahārift* (la virtù della Fede) per designare il tronco dell'albero dell'Animo: 'mwstyft, *amwastift*, che Sundermann (*Sermon*, pp. 103-4 par. 35 nt. 1) interpreta in senso oggettivo come «"Bekenntnis" als Gegenstand des Glaubens (Credo)», dunque la qualità di colui che è *amwast*, «credente». Il cinese mantiene vagamente questa sfumatura di significato, distinguendo tra una «fede sincera» (*chengxin*) soggettiva e quindi virtuosa, e una «convinzione» oggettiva della verità della religione.

[111] «Timore» (*paju*, Mathews 4856, 1560): è da intendersi verosi-

milmente come «timore di Dio». Lo stesso significato, nel frammento parallelo in partico, ha la parola *tars*, che Sundermann (*Sermon*, p. 104 par. 35 nt. 2) ricollega alla definizione dei cristiani in medio-persiano come *tarsāg*, «i timorosi (di Dio)».

[112] «Modi degni» traduce *weiyi* (Mathews 7051, 3003). In ambito buddista, l'espressione indica, per i monaci, la condotta conforme alle regole del *vinaya*, e in particolare le quattro forme di contegno corretto (*īrya-patha*) nel camminare, nello stare in piedi, nel sedere e nel giacere, ved. Nakamura, *BDJ*, p. 33b-c. Nel frammento corrispondente del *Sermone* partico, *brahm* ha sostanzialmente lo stesso significato di «apparenza appropriata», cfr. Sundermann, *Sermon*, pp. 104-5 par. 36 nt. 3.

[113] «Il Piacere di incontrarsi [con i fratelli]» (*aile xiangjian*): l'espressione cinese è ellittica, e il riferimento ai fratelli nella comunità degli Eletti, in un discorso che palesemente elenca le virtù dei soli *dēnāwarān*, è desumibile soltanto dall'avverbio *xiang* (Mathews 2562, che non significa «autrui» come in *Traité*, p. 562, bensì «reciprocamente», «l'uno con l'altro»; qui riferito a «incontrare»). Risulta in qualche modo più perspicuo il parallelo partico, dove il colore dell'albero della Coscienza (se l'interpretazione data da Sundermann dell'inconsueto *ārām ud dēdgāmagīft* è corretta) viene definito «il desiderio di [recarsi al] monastero e di incontrare», cfr. Sundermann, *Sermon*, pp. 105-6 par. 36 nt. 7.

[114] «Vigore» è reso in cinese con *jingjin* (Mathews 1149, 1091), traduzione abituale del sanscrito *vīrya*, ovvero la quarta delle sei «perfezioni» (*pāramitā*) del Bodhisattva, ved. Nakamura, *BDJ*, p. 731c-d.

[115] Si può far iniziare da qui una nuova sezione del testo (coll. 184-200), in cui la prosa anaforica del sermone sugli alberi di vita e di morte cede il passo a un'espansione lirica sulla Carità e la Fede, le prime delle cinque virtù cardinali dell'Eletto manicheo. La cesura, evidenziata nel manoscritto da due interruzioni di colonna all'inizio e alla fine del passaggio, è soprattutto nello stile; una continuità di contenuto con la sezione precedente è garantita da un breve prologo in cui la Carità viene presentata come il Re in mezzo alle «Cinque terre della natura del Sé», ovvero le Cinque membra della natura luminosa, dove l'Inviato della Luce-Noûs ha piantato gli alberi di vita. Sui rapporti di questa parte del rotolo con i paralleli in partico cfr. la nota 119 a p. 528.

[116] «Chiara di colla»: *jiaoqing* (Mathews 697, 1171). Secondo le «Tecniche essenziali per il popolo» (*Qimin yaoshu*), un celebre trattato di agronomia scritto intorno al 550 da Jia Sixie, alla fine del processo di lavorazione della colla si formano due strati: quello grezzo, in

fondo al recipiente, e quello più fluido, al di sopra di esso, la cosiddetta chiara di colla. Secondo questa fonte, la parte con maggiore potere adesivo è la patina sottile che si forma sulla superficie superiore, ved. *Qimin yaoshu jiaoshi*, 9.680. Probabilmente è proprio a questa patina che la similitudine del testo manicheo intende riferirsi.

[117] «Tre Mondi»: *sanjie* (Mathews 5415, 632). Chavannes – Pelliot, *Traité*, pp. 102 sgg. nt. 2, 134 nt. 1, hanno provato a immaginare significati specificamente manichei per questa espressione, ma l'opposizione del «grande mare delle afflizioni» (*fannao*, sanscrito *kleśa*) non lascia alcun dubbio che qui il riferimento sia proprio ai Trailokya o Tri-dhātu del buddismo, i Tre «Mondi» (ma sfere o regioni sarebbe forse più appropriato) in cui si articola il *saṃsāra*: *kāma-dhātu* o mondo del desiderio, *rūpa-dhātu* o mondo della forma, *arūpa-dhātu* o mondo dell'assenza di forma, cfr. Nakamura, *BDJ*, p. 456d. Ritorna qui con una certa coerenza, e senza paralleli in altre lingue, la dottrina del *saṃsāra* nella sua formulazione manichea cinese (cfr. la nota 44 a p. 508). Di Tre Mondi si parla ancora nella parte del rotolo di Pechino qui non tradotta (coll. 321, 322, 326, cfr. *Traité*, p. 586), e soprattutto nell'*Inuario* (ved. T 54 n. 2140 p. 1271a5, c4, 1278c15) dove la relazione dei Tre Mondi con il *saṃsāra* (*shengsi*) e le «cinque destinazioni di reincarnazione» viene resa esplicita.

[118] Nato come traduzione dell'espressione sanscrita *kṣetra-pariśuddhi* (la «purificazione completa» che il Buddha produce nella «terra» in cui opera), «Terra Pura» (*jingtu*, Mathews 1153, 6532) è il termine coniato dal buddismo cinese per designare la «(Terra) di Beatitudine» (*sukhāvatī*) abitata dai Buddha e *bodhisattva* che si sono liberati da ogni afflizione, e in particolare il paradiso del Buddha Amitābha, immaginato nell'estremo Occidente. Quest'ultimo viene descritto principalmente nel cosiddetto *Grande Sukhāvatīvyūha sūtra* (tradotto in cinese come *Wuliangshou jing*, T 12 n. 360), la cui datazione è controversa. Per una recente discussione delle origini e dell'evoluzione del concetto di Terra Pura in Cina ved. Nattier, *The Realm of Akṣobhya*, pp. 73-7. I Manichei cinesi sembrano aver fatto riferimento in particolare a una delle tre maggiori scritture legate al culto della Terra Pura, il *Sūtra per la Visualizzazione del Buddha Amitāyus* (*Guan wuliangshou fo jing*, T 12 n. 365), tradotto in cinese intorno al 430 da un monaco centroasiatico e probabilmente apocrifo. L'immagine con cui si apre la sezione del rotolo di Pechino qui non tradotta (coll. 225-9) – innumerevoli «Buddha di trasformazione» (*hua Fo*, sanscrito *nirmita-Buddha*) che nascono senza interruzione da innumerevoli fiori cresciuti dagli alberi degli Aspetti/Eoni della Buona Luce dentro gli Eletti manichei – sembra in effetti ripresa da questo *sūtra*. La stessa scrittura dà ampio spazio ad Avalokiteśvara (in ci-

nese Guanyin o Guanshiyin) e Mahāsthāmaprāpta (cinese Da shizhi), i due *bodhisattva* che stanno al fianco del Buddha Amitābha nel paradiso di Sukhāvatī; ritroviamo queste due figure insieme nell'*Inmario* manicheo di Dunhuang, apparentemente identificate con Xrōštag e Padwāxtag (ved. T 54 n. 2140 p. 1279a21 e cfr. Waldschmidt – Lentz, *Stellung Jesu*, p. 9). La fede nella rinascita nella Terra Pura di Amitābha ebbe straordinaria diffusione in epoca Tang, e i missionari manichei possono esservisi richiamati in modo strumentale; è altrettanto probabile, tuttavia, che questo tipo di riferimenti facesse parte integrante della cultura religiosa dei neofiti cinesi coinvolti insieme ai maestri stranieri nelle traduzioni dei testi manichei.

[119] A tutta questa sezione del rotolo di Pechino corrisponde, in partico, un brevissimo frammento sul *recto* del ms. M 304; sul *verso* dello stesso documento sono leggibili alcune frasi monche che si possono attribuire a una parabola sui Tre Giorni e le Due Notti, presente sia nel rotolo (cfr. *infra*) sia nei frammenti partici (parr. 39-43 nella ricostruzione di Sundermann, *Sermon*, pp. 33-4, 51 par. 38 p R/1-7/, par. 40a p V/1-5/). Una sostanziale omologia nello svolgimento dei contenuti tra cinese e partico può essere quindi ragionevolmente presunta per questa sezione. In tale specifico passaggio, tuttavia, il frammento partico dice soltanto, secondo la ricostruzione e traduzione di Sundermann, *Sermon*, pp. 68-9 par. 38: «L'Amore e [la Fede] sono paragonabili [al Sole] e alla Luna. [Essi sono come il] Re e [la Regina. S]ole (e) Luna, che [lacuna di circa 15-7 lettere] crocifissi [lacuna di circa 7-9 lettere Amor]e e Fede [lacuna di 17-9 lettere]».

[120] Segnalata nel manoscritto da un'interruzione di colonna, inizia da qui una nuova sezione del testo (coll. 201-24), che ripete in una formulazione diversa l'allegoria dei Tre Giorni di Luce e delle Due Notti di Tenebra già presente nel documento («Le Due Notti e i Tre Giorni»). Dal confronto con il *Kephalaion* IV (su cui cfr. la nota 52 a pp. 509-10) si ha la netta impressione che si tratti della rielaborazione di uno schema elementare simile a quello del testo copto. Nel *Kephalaion* viene enunciata una successione di «giorni simbolici» connessi alle maggiori figure del pantheon manicheo, ciascuno dei quali si articola in «dodici ore» corrispondenti a dodecadi di ipostasi: abbiamo così 1. Padre della Grandezza – Dodici Eoni, 2. Terzo Inviato – Dodici Vergini, 3. Colonna di Gloria – Dodecade dei cinque figli del Primo Uomo insieme ai cinque figli dello Spirito Vivente, all'Appello e alla Risposta, 4. Gesù Splendore – Dodici Sapienze. La serie di quattro notti è meno elaborata, e sembra determinata dalla necessità di bilanciare retoricamente i quattro giorni in una rappresentazione schematica del conflitto tra Uomo Nuovo e Uomo Vecchio, Chiesa

manichea e «sette» (ved. Böhlig – Polotsky, pp. 25-6; Gardner, *Kephalaia*, pp. 29-30). Nel testo cinese, il numero dei Giorni e delle Notti si riduce in modo asimmetrico (tre contro due) per enfatizzare la vittoria del giorno sulla notte, della luce sulla tenebra. Tuttavia, la necessità di fare spazio alla Luce-Noûs (Buona Luce) e alle figure a essa collegate si traduce in una struttura più complessa, in cui per ogni Giorno vengono indicati una identificazione principale e un simbolo (dunque una doppia identità), e per il secondo e il terzo una doppia serie di Dodici Ore. Questo schema si ripete in parte nei paralleli in partico, sogdiano e turco, su cui cfr. le note seguenti. I paralleli in partico e turco mostrano poi che l'elenco dei Dodici Eoni alla fine della sezione è parte integrante di questa, anche se il nesso con ciò che precede non è del tutto chiaro. Nella presente traduzione si è preferito evidenziare questo brano in una sezione separata.

[121] Cfr. la nota 65 a p. 513.

[122] I «semi di purezza dell'Uomo Nuovo» (*xinren qingjing zhongzi*) sono verosimilmente le cinque membra intellettuali della natura di luce (Aspetto, Animo, Coscienza, Riflessione, Pensiero). Questa interpretazione è suggerita innanzitutto dalla sezione del rotolo sugli Alberi di Vita e di Morte dove si racconta di come l'Inviato della Buona Luce pianti «i semi supremi della propria luce» e con essi, dopo aver abbattuto gli alberi della natura di tenebra, faccia crescere i cinque alberi preziosi della natura luminosa, corrispondenti appunto alle cinque membra intellettuali. Inoltre, una definizione delle membra intellettuali della natura di tenebra come «semi» o «semenza» (in partico b'wg *bāwag*) figura in uno dei frammenti attribuiti da Sundermann al *Sermone della Luce-Nous* (M 34/R/15-7/, ma senza riscontri nel rotolo di Pechino), in cui si legge: «I semi (*bāwag*) dell'Uomo Vecchio [sono] lo *Splendore (*bām*), l'Intelletto (*manohmed*), la Coscienza (*uš*), la Riflessione (*andēšišn*), il Pensiero (*parmānag*)»; ved. *Sermon*, pp. 72-3 par. 85.

[123] I «Dodici Re luminosi emanati successivamente» (*shier cihua mingwang*) si identificano verosimilmente con la dodecade formata dai cinque figli del Primo Uomo, i cinque figli dello Spirito Vivente, Xrōštag e Padwāxtag, menzionati poco più avanti come le dodici ore del «giorno dell'Uomo Nuovo» che «simboleggia il magno Srōšahrāy». Nella sezione «Su come la natura luminosa rimase imprigionata nel corpo di carne» abbiamo visto che queste dodici figure, insieme a Srōšahrāy (Colonna di Gloria), costituiscono le Tredici Potenze della Luce che reggono la grande prigione del macrocosmo, in cui sono segregati i demoni della tenebra. Essi vengono detti «emanati successivamente» (*cihua*, Mathews 6980, 2211), probabilmente per essere distinti dai Dodici Eoni che sono presso il Padre della Grandezza nel

Mondo della Luce e a lui coeterni. Gli Eoni vengono definiti «i Dodici grandi Re e Sovrani primogeniti (*noxzādān*)» in un inno in partico (M 730/R/12-4/; ved. Waldschmidt – Lentz, *Dogmatik*, p. 553); la stessa definizione di «primogeniti» appare nel *Fihrist* di al-Nadīm (990 circa), cfr. Dodge, *The Fihrist*, p. 787. Secondo la testimonianza concorde di tre frammenti in medio-persiano (I B 4974, M 798a, M 738), di un documento in turco antico, e dell'*Innario* cinese di Dunhuang, i Dodici Eoni del Padre della Grandezza, che sono innanzitutto sue ipostasi morali e intellettuali, sono associati ad altrettante divinità maggiori delle tre evocazioni; tra queste, al quarto posto, troviamo la pentade degli elementi luminosi, «figli» del Primo Uomo, che figurano quindi in entrambe le serie, ved. Gharib, «New Light on Two Words», p. 264; Tsui, *Mo Ni Chiao*, p. 191 (168-71). Il nucleo simbolico del Secondo Giorno nel rotolo di Pechino corrisponde al Terzo Giorno del *Kephalaion* IV (Giorno = Colonna di Gloria, Dodici Ore = cinque figli del Primo Uomo + cinque figli dello Spirito Vivente + Appello e Risposta), ved. Gardner, *Kephalaia*, p. 29. In questo nucleo, però, con evidente forzatura, viene inserito anche Gesù. Cfr. la nota seguente.

[124] È piuttosto sorprendente che soltanto a questo punto (col. 204) il nostro testo menzioni in modo esplicito Gesù (Yišō in medio-persiano e partico, trascritto in cinese come *Yishu*, Mathews 2982, 5865, CMA **ji-şuə̆*). Se l'importanza di questa figura nel Manicheismo è stata riconosciuta da lungo tempo, la sua definizione ha dato luogo a tesi discordanti, come dimostra l'abbondante letteratura; per una sintesi, cfr. Polotsky, *Manichäismus*, pp. 52-7 (in parte superato); Sundermann, «Christ in Manichaeism», in partic. p. 536a-b; Franzmann, «Jesus in the Manichaean Writings – Work in Progress», pp. 220-46.

[125] Dopo «Questa, la *Risposta (?) Il quarto giorno (?)» il testo è corrotto. Dopo l'enumerazione delle cinque membra della natura luminosa e delle cinque virtù cardinali, mancano due elementi per arrivare al numero di dodici ore. Chavannes – Pelliot, *Traité*, p. 567 nt. 3, suggeriscono di emendare con l'*Appello (*shuoting*) e la *Risposta (*huanying*). Ma Appello e Risposta sono menzionati già all'inizio del passo, e proprio in loro si identifica il Terzo Giorno di Luce. Probabilmente bisogna includere ugualmente queste due figure nel conto delle Dodici Ore; lo suggeriscono anche i paralleli in turco e in sogdiano, che indicano come *dodici* ore del Terzo Giorno la *decade* costituita dalle cinque membra della natura luminosa e dalle cinque virtù cardinali (cfr. la nota successiva). Il riferimento apparentemente involontario a un «quarto giorno» fa pensare ai «quattro giorni e quattro notti» del *Kephalaion* IV copto (cfr. la nota 120 a pp. 528-9).

[126] Il Terzo Giorno, che corrisponde alla coppia Appello-Risposta, simboleggia «l'Inviato della Luce del Sole» (*ri guang ming shi*) del macrocosmo. Questa figura può essere identificata con il Terzo Inviato, insieme a Gesù Splendore ipostasi principale della Terza Evocazione, che è quella in cui il Padre della Grandezza dispiega le grandi figure soteriologiche della religione manichea. Il Terzo Inviato ha tra le sue funzioni quella di mettere in moto le Navi di Luce del Sole e della Luna, che traghettano le particelle luminose verso la liberazione dalla materia; a lui sono associate Dodici Vergini (le «Dodici Fanciulle divine del Palazzo del Sole» nel testo cinese), indicate negli *Acta Archelai* come i «nocchieri» (ναυβατηται) della Nave del Sole, ved. Polotsky, *Manicheismo*, pp. 48-55. L'associazione del Terzo Inviato con il Sole si ricollega all'articolazione delle emanazioni divine della Terza Evocazione in due triadi, collegate rispettivamente al Sole e alla Luna come veicoli di salvezza: Terzo Inviato – Dodici Vergini – Colonna di Gloria (Sole) e Gesù Splendore – Vergine di Luce – Luce-Noûs (Luna), ved. Schmidt – Polotsky, *Mani-Fund*, p. 69 nt. 2. Probabilmente in virtù di questa associazione, il Terzo Inviato viene talora indicato nei testi partici come il «dio Sole» (*mihr yazad*; ved. Sundermann, *Namen*, p. 127 sg. nt. 177), a cui fa eco nell'*Innario* cinese di Dunhuang la designazione come «Buddha (= dio) della Luce del Sole» (*riguang fo*), ved. Bryder, *Chinese Transformation*, p. 107.

[127] Questo passo presenta paralleli in turco (T III M 423c = U 44) e sogdiano (So 13800 + 18191 = T II D 52 + T I T.M. 378 ll. 1-12). In entrambe queste versioni, probabilmente vicine in termini storico-testuali, la Prima Notte di Tenebra viene identificata non con il Demone della Concupiscenza, bensì con il «corpo di tenebra». Identica al testo cinese è invece l'articolazione delle Dodici Ore, ved. Klimkeit – Schmidt-Glintzer, *Türkische Parallelen*, pp. 90-1; Sundermann, *Sermon*, pp. 68-9 par. 42b.

[128] Per la descrizione della Seconda Notte di Tenebra esistono paralleli in partico (M 500a/V/1-5/, M 727b/V/1-2/), sogdiano (So 13800 + 18191 = T II D 52 + T I T.M. 378 ll. 13-7) e turco (T III M 423c = U 44). Quasi nulla rimane nel frammento partico, dove si leggono il nome della demonessa Āz in relazione alla seconda notte e la definizione delle dodici ore come «Dodici Regalità (= Eoni) di Tenebra» (*dwāδes šahrδārīft tārīg*); e ancor meno in quello sogdiano, ved. Sundermann, *Sermon*, pp. 68-9 par. 43a-43b. Nella versione turca, che condivide con quella partica la definizione delle ore come «Regalità di Tenebra» (*qararïγ ilänmäki*), spicca l'identificazione della Seconda Notte di Tenebra con «il Demone Āz, Pensiero di Morte» (*az yäk ölümlüg saqïnč*), ved. Klimkeit – Schmidt-Glintzer, *Türkische Parallelen*, pp. 90-1; questa definizione si ricollega a quella della Materia

(Ὕλη) come «ἐνθύμησις della Morte» nella descrizione della Seconda Notte di Tenebra del *Kephalaion* IV copto, ved. Gardner, *Kephalaia*, p. 30.

[129] Anche per la parte finale della sezione su «I Tre Giorni di Luce e le Due Notti di Tenebra» (a partire da «[o]ra, i giorni della Buona Luce») esistono paralleli in partico (M 500a/V/5-8/, M 727b/V/2-7/, M 516/V/1-4/, M 313/V/1-5/) e in turco (T III M 423c = U 44), ved. Sundermann, *Sermon*, pp. 68-9 par. 44; Klimkeit – Schmidt-Glintzer, *Türkische Parallelen*, pp. 90-1. La somiglianza è più netta tra la versione partica e quella turca, formulate in modo più conciso, e in cui i verbi (in contrasto con il resto della sezione) sono coniugati al passato. Nel parallelo turco, in particolare, si legge che «il giorno luminoso vinse e sconfisse la notte di tenebra, a somiglianza della battaglia iniziale del dio Xormuzta». Xormuzta è il nome del Primo Uomo nei testi manichei turchi. Il testo cinese si presta a essere interpretato in modo conforme a quello turco. La frase qui tradotta «[essi sono] i segni che simboleggiano il principio, quando gli Inviati della Luce sottomisero il Demone» (*xiang chu ming shi xiang mo ji yan*) potrebbe essere resa «i segni che simboleggiano il primo Inviato della Luce che sottomise il Demone», oppure «i segni che simboleggiano la sottomissione del Demone da parte del primo Inviato della Luce»; quest'ultima è la traduzione adottata da Chavannes – Pelliot (*Traité*, p. 568) e da Schmidt-Glintzer (*Chinesische Manichaica*, p. 93). Il «primo Inviato della Luce» sarebbe allora il Primo Uomo (*alias* Xormuzta, *alias* Pensiero Pristino).

[130] «Aspetti»: *xiang* (Mathews 2562). Quello che segue è l'elenco dei Dodici Eoni che circondano il Padre della Grandezza nel Regno di Luce, qui attribuiti alla Buona Luce (cfr. la nota 65 a p. 513). Il passaggio conferma e chiarisce il particolare uso del carattere *xiang* nel senso di «aspetto» (allo stesso tempo, ipostasi, attributo, emanazione) delle due realtà trascendenti di Luce e Tenebra, applicato quindi al Nοῦς sulla base dell'uso di questo termine nella gnoseologia buddista. Il termine corrispondente usato nei frammenti partici per gli Eoni (*Gahrbārift*, «dominazione», «regalità») non ha alcuna relazione con il vocabolo cinese, che nasce da una elaborazione terminologica originale. Sui Dodici Eoni cfr. Waldschmidt – Lentz, *Dogmatik*, pp. 532-6; Gharib, «New Light on Two Words», in partic. p. 265, dove viene offerta un'utile sinossi dei nomi della dodecade in partico, medio-persiano, sogdiano, cinese, turco e siriaco. La lista cinese coincide esattamente (a eccezione del sesto Eone, ma solo in questo luogo del rotolo di Pechino; cfr. la nota seguente) con quelle delle altre lingue e in particolare del siriaco, ved. *Traité*, pp. 568-9 nt. 3.

[131] «Uguaglianza»: *pingdeng* (Mathews 5303, 6178). Più avanti nel testo del manoscritto (col. 264), nella sezione qui non tradotta, al sesto Aspetto/Eone viene fatta corrispondere la «Verità» (*zhenshi*, Mathews 297, 5821). Questa indicazione trova conferma nelle liste dei Dodici Eoni all'interno dell'*Inmario* manicheo cinese (ved. T 54 n. 1240 p. 1274a21, 29) e soprattutto nelle omologhe elencazioni attestate in siriaco, partico, medio-persiano, sogdiano e turco, in cui al sesto posto figura sempre la «Verità», ved. Gharib, «New Light on Two Words», p. 265. Il riferimento all'Uguaglianza sembra quindi erroneo. Va segnalato però che in questo punto del manoscritto (col. 221), tra *ping* e *deng* (ovvero i due caratteri che insieme rendono il concetto di uguaglianza), si trova un carattere interpolato (*zhang*, Mathews 182), sicuramente dovuto all'influenza della comune espressione *pingzhang* (lett. «controllare», «regolare», ma soprattutto parte di vari titoli ufficiali nella seconda metà dei Tang). Il copista lo ha espunto con tre puntini laterali, metodo di correzione usato in tutto il manoscritto. Ciò significa che egli è tornato su questo passo e lo ha verificato. Il riferimento all'Uguaglianza, quindi, doveva essere già nella sua fonte.

[132] Ancora un'altra espressione (*xinxin*, Mathews 2748, 2735; lett. «animo/cuore fedele») viene usata qui per designare la «fede», stavolta in quanto Aspetto/Eone della Buona Luce. Anche in questo caso la variazione terminologica ha un riscontro nel partico, che ha *hamvadēndīft* (non *wawārīft*, la Fede-virtù, né *amwarīft*, la professione di fede; cfr. le note 62 a p. 512 e 110 a p. 525), ved. Sundermann, *Sermon*, p. 72 par. 73, e cfr. Gharib, «New Light on Two Words», p. 265.

[133] «Rettitudine»: *zhiyi* (Mathews 1006, 2960; lett. «retto pensiero»). Chavannes – Pelliot (*Traité*, p. 569) traducono «la pensée droite» seguiti da Schmidt-Glintzer («die rechte Überlegung»: *Chinesische Manichaica*, p. 93). Ma il significato di rettitudine, che è quello associato al sesto Eone in partico (*razwarīft*) e in medio-persiano (*ardāyīb*) così come in siriaco, turco e sogdiano (cfr. Gharib, «New Light on Two Words», p. 265), è attestato anche per *zhiyi*, cfr. Morohashi, *Dai kanwa jiten*, VIII, p. 162a. Nella scelta del termine cinese, non particolarmente frequente in questa accezione, può aver pesato la sua connotazione buddista. In alcune traduzioni esso designa infatti la «Retta Consapevolezza» (pali *sammā-sati*, sanscrito *samyak-smṛti*; più spesso reso con *zhengnian*, Mathews 351, 4716), ovvero il settimo articolo del Nobile Ottuplice Sentiero del Buddha. Stefano Zaccheti mi segnala la sua ricorrenza nelle traduzioni di An Shigao, e in particolare nel *Chang ahan shi baofa jing* (T 1 n. 13), per il quale esiste un parallelo sanscrito (il *Daśottara-sūtra*). Va osservato che

zhiyi viene usato nello stesso significato anche in una delle versioni cinesi del *Milindapañha* (ved. T 32 n. 1670B 1 708a14); in questa stessa traduzione si trova una chiara formulazione del termine *chengxin* come traduzione del pali *saddhā*, «fede» (ved. T 32 n. 1670B 1 707b22-6), ovvero nel senso attestato nel rotolo manicheo di Pechino (cfr. la nota 62 a p. 512).

[134] «Chiesa dei religiosi puri» (*qingjing tuzhong*), si potrebbe dire anche «Chiesa degli Eletti». La traduzione di *zhong* (Mathews 1517, lett. «massa, folla, moltitudine») come «Chiesa» si basa sull'equivalenza regolare di questo termine con il sanscrito *saṃgha* nella letteratura buddista.

[135] Da questo punto inizia una nuova sezione del testo (coll. 225-310), che elenca sessanta precetti per l'Eletto manicheo, articolata in pentadi collegate a ciascuno dei Dodici Eoni del Padre della Grandezza; segue l'epilogo apocrifo del documento (coll. 310-15), formulato sulla falsariga dei *sūtra* mahāyānici e forse ripreso, almeno in parte, dalla traduzione di una delle scritture del canone di Mani. Per la traduzione di queste parti del rotolo di Pechino si rimanda al quarto volume di quest'opera.